د. علي بو ملحم

نحو رؤية جديدة في ...

ما وراء الطبيعة

دار المواسم

د. علي بو ملحم

نحو رؤية جديدة في ...

ما وراء الطبيعة

دار المواسم

مقدمة

الفلسفة العامة مصطلح استعمله حديثاً الفيلسوف الفرنسي اوغست كونت (1798-1857م) في كتابه "محاضرات في الفلسفة الوضعية" ثم شاع استعماله وغدا يعني مجموعة المسائل التي يثيرها المنطق وعلم النفس والأخلاق والجماليات، ولا تنتمي حصراً إلى أي من هذه العلوم؛ مثل الله والروح والعالم والفكر والحرية الخ.... وقد اعتمد هذا المصطلح للتخلص من اشكالات كلمة ميتافيزيقيا التي كانت مستعملة قبل كونت.

الفلسفة العامة هي الميتافيزيقيا عينها، ولفظة ميتافيزيقيا يونانية تعني ما وراء الطبيعة. وعلى الرغم من أن أرسطو (384-322 ق.م) ارسى أسس هذا العلم في الكتاب المنسوب اليه والذي يحمل هذا الاسم، فانه سماه الفلسفة الاولى، أما العنوان الذي يحمله الكتاب فمن وضع أحد شراحه، وهو لا يرقى إلى أبعد من اندرونيقوس Andronicos الذي عاش في القرن الاول قبل الميلاد، وهو أقدم شارح معروف لأرسطو.

ان الحكمة بنظر أرسطو علم موضوعه بعض العلل وبعض المبادئ. والحكيم هو من يملك معرفة جميع الأشياء، قدر الإمكان، أي دون تخصص في كل منها، وهو الذي يستطيع ان يعرف الأشياء الصعبة، وبذا يمتاز عن الانسان العادي الذي يكتفي بالمعرفة الحسية. وهو الذي يعرف العلل ويستنبط قوانين الأشياء ولا يكتفي بتعلمها أو الخضوع لها.

والانسان الذي يعرف جميع الاشياء يملك اسمى درجات العلم بما هو كلي. ومعرفة الكليات عسيرة لأنها بعيدة عن الادراكات الحسية. والعلم بالمبادئ اصح من سائر العلوم. واشرف العلوم هو العلم الذي موضوعه اشرف معلوم، واشرف معلوم

هو المبادئ الاولى والاسباب الاولى، لأنه بفضل هذه المبادئ والأسباب يعرف سائر الأشياء.وأخيراً، فإن العلم الرئيسي والأسمى هو الذي يبحث في غاية الأشياء أو خيرها ومن ثم يبحث عن الخير الأسمى للطبيعة، عن الله الذي هو علة جميع الأشياء ومبدأها.

ويخلص أرسطو إلى القول ان هذه المواصفات تنطبق على هذا العلم الذي ينبغي تأسسه، علم الفلسفة الاولى. انه علم يبحث في المبادئ الاولى والأسباب الاولى للكون لأن الغاية الاولى أي الخير هي إحدى العلل.

متى ظهر هذا العلم وكيف ظهر؟ يجيب أرسطو أن الدهشة Etonnement هي التي دفعت الفلاسفة الاولين، كما تدفع اليوم الفلاسفة المعاصرين إلى البحث الفلسفي. في البداية دهشوا وحاروا بالصعوبات التي اصطدم بها الفكر مباشرة، ثم مدوا نظرهم إلى موضوعات أهم مثل القمر والشمس والنجوم، ثم وصلوا إلى أبعد من ذلك، إلى مسألة أصل العالم.

وإذا كانت الدهشة هي التي ولدت الفلسفة، تكون بدايتها في الأسطورة التي تنطوي على قدر أكبر من السحر. ويرفض أرسطو أن يكون الدافع إلى الفلسفة المنفعة. ان الفيلسوف اندفع إلى البحث ليتخلص من الجهل وليعرف من أجل أن يعرف، وليس لغاية نفعية.

واذا كانت الفلسفة الاولى هي علم العلل الاولى – لاننا نعرف الشيء متى عرفنا علله – وجب علينا ان نبحث عن هذه العلل. ان العلل بنظر أرسطو أربع هي : الصورة، والمادة، والفاعل، والغاية أو الخير.

وينتقد أرسطو الفلاسفة الطبيعيين الذين قصروا بحثهم على العلة المادية ولم يتطرقوا إلى العلة الصورية، وتناولوا الكائنات المحسوسة ولم يدركوا ان ثمة كائنات غير محسوسة، واهملوا العلة المحركة في كلامهم على كون الاشياء وفسادها.

كما ينتقد الفلاسفة المثاليين وعلى رأسهم استاذه أفلاطون الذين جعلوا المثل idées علل الأشياء. لقد توهموا موجودات يبلغ عددها عدد الكائنات الحسية باعتبار ان كل كائن حي يقابله مثال مرادف موجود بذاته . ان الحجج التي أدلى بها حول وجود المثل ليست يقينية. ثم ان هذه المثل لا تؤدي أي دور يدعونا الى الاعتراف بوجودها، فهي ليست علة حركة الأشياء الحسية ولا علة تغيرها، انها ليست سوى أعداد.

ينطلق أرسطو من مفاهيم محددة كالمبدأ، والعلة، والوجود، والجوهر، والقوة والفعل، والحركة، لينتهي الى تحديد موضوع الفلسفة الاولى. إن موضوع الفلسفة الاولى "الوجود بما هو وجود" ، والوجود بما هو وجود هو الجوهر. ولكن الجوهريقال على المادة التي تدخل في تركيب الاجسام، ويقال على الصورة التي تتخذها تلك المادة لتغدو جسماً ما، ويقال على المركب منهما أي الأجسام كالجمادات والحيوانات والنباتات. وعرّف أرسطو الجوهر بأنه ما يقوم بنفسه، وعرّف العرض بأنه ما يقوم بغيره، وميز مرتبتين من الجوهر: الجوهر الاول مثل زيد ، والجوهر الثاني كالنوع والجنس مثل انسان وحيوان.

ليست الأجسام المركبة من مادة وصورة صالحة لأن تكون موضوعاً للفلسفة الاولى لأنها فاسدة، فلم يبق سوى الصورة المفارقة المنفصلة التي لا تفنى جديرة بأن تشكل موضوع الفلسفة الاولى.

اما الوجود فيعني الجوهر، ويعني أيضاً المقولات التسع الأخرى التي تتعلق بالجوهر: الكيف والكم والمكان والزمان والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال.

هذا الوجود يكون اما بالقوة واما بالفعل. ونحن نسمي قوةً مبدأ الحركة أو التغير الذي يكون في الكائن ذاته، أو في كائن آخر(كفن البناء وفن الشفاء.) وتكون تلك القوة فطرية كالحواس، أو مكتسبة بالعادة أو التعلم كالصناعات المختلفة. وتعني القوة ايضاً الاستطاعة، أي قدرة الكائن على شيء ما في وقت معين.

اما الفعل فهو الوجود في الحقيقة. نقول عن شخص أنه عالم بالقوة اذا كان يملك القدرة على البحث ولكنه لا يباشره. ونقول عنه أنه عالم بالفعل اذا باشر البحث. وكذلك القول في الكائن الذي يحوز ملكة البناء دون ان يبني، والذي يباشر البناء؛ وفي الكائن الذي يملك عينين ولكن مغمضتين ، والذي يفتحهما ليبصر ما حوله.

ويذهب ارسطو الى ان الفعل متقدم على القوة بالمفهوم والزمان. فنحن ندعو من يستطيع البناء بناء، ومن يملك النظر بصيراً، ثم أن المرءلا يدعى بناء اذا لم يكن قد بنى شيئاً.

واذا كان العقل متقدماً على القوة بالنسبة للجوهر، فان الفعل يتقدم على فعل آخر في سلسلة من الأفعال حتى نصل إلى فعل المحرك السرمدي .

والفعل متقدم على القوة بمعنى آخر. فالكائنات السرمدية متقدمة بـــالجوهر علـــى الكائنات الفاسدة. وهذه الكائنات السرمدية لا توجد بالقوة مطلقاً لأنها اذا وجدت بـــالقوة تكون عرضة للفساد، ولذا فهي موجودة أبداً بالفعل. ان ما يوجد بالقوة يمكن ان يوجـد ولا يوجد. لذا كانت الشمس والنجوم والسماء كلها بالفعل، وكذلك حركتها منــذ الأزل، ولا خوف من زوالها أو توقف حركتها كما يزعم بعض الطبيعيين.

أما الكائنات الفاسدة كالتراب والنار فتقلد الكائنات الأبدية غير الفاســـدة وتســتمد منها الحركة.

يعرف أرسطو الحركة بأنها فعل ما هو بالقوة بما هو كذلك أي بالقوة. فالبنـــــاء طالما هو في طور التشييد يكون في حركة، وكذلك القول في الشفاء والمشي والقفـــز واللهو. ان مادة الكائن الذي هو بالقوة فقط تشكل الحركة.

والحركة تغير، ولكن ليس كل تغير حركة. فهناك ثلاثة أنواع من التغـــير: تغـــير من لا شيء إلى شيء ندعوه الكون، وتغير من شيء إلى لا شـــيء ندعـــوه الفســـاد، وتغير من شيء إلى شيء ندعوه الحركة.

وهناك ثلاثة أنواع من الحركة حسب مقولات الكيف والكـــم والمكـــان . يســـمى الاول استحالة والثاني نمواً والثالث نقلة. والحركة لا تتم عبر الاضداد، وتحدث عـــبر المادة. وبما انها تغير فهي تقتضي ثلاثة أمور : ما يتحرك، وما يحرك، وما به تتـــم الحركة، أو بعبارة أخرى: تقتضي الحركة المادة والمحرك والمـــادة.واذا كـــان الفـــن والطبيعة من اسباب الحركة والخلق، فان ثمة سبباً اول لجميع الكائنات يحركها جميعاً هو المحرك الاول غير المتحرك، وهو موضوع الفلسفة الاولى.

قلنا أن ثمة ثلاثة أنواع من الجواهر : المادة والصورة والجسم المركـــب منـــهما، ونضيف هنا نوعاً رابعاً هو الجوهرالاول غير المتحرك الأزلي. هذا الجوهر يجـــب أن يكون موجوداً بالضرورة أزلياً بالضرورة. ويجب أن تكون الحركة مثلـــه أزليـــة أبدية. ومن المستحيل ان يكون للحركة بداية ونهاية، وكذلك الزمان لأنه مـــن جهـــة ليس سوى تحديد الحركة ومادتها، ومن جهة ثانية لا يمكن أن يكون هناك بعد وقبـــل بدون وجود الزمان.

يوجد إذن شيء يتحرك حركة دائرية سرمدية هذا ما يثبته الواقع والفكـــر، هـــو السماء السرمدية. ويوجد أيضاً شيء يحركها. وبما أن الذي يحرك ويتحـــرك ليـــس

سوى وسط، وجب افتراض طرف يحرك دون ان يتحرك كائن سـرمدي ، جوهـر وفعل صرف.

اما الطريقة التي يحرك بها المحرك الاول العالم فهي الشوق بهذا نفسـر كونـه محركاً دون أن يتحرك.

ان المحرك الاول كائن واجب الوجود، وبما أنه واجـب الوجـود فكيانـه هـو الخيرومن هنا كان مبدأ . فهو يشدنا إليه أو يكرهنا على الميل نحوه، وبدونه لا يوجـد الخير.

والمحرك الاول حياة كاملة، وهو عقل يعقل ذاته، وتعقلـه لذاتـه هـو الحيـاة. والجوهر السرمدي غير المتحرك والمفارق للكائنات الحسية لا يمكن ان يكون ممتـداً أو منقسماً أو مشاركاً. ثم أن الحركة الدائرية للسماء يجب ان يضعها كائن واحد.

يوجد عدا ذلك حركات عديدة دائرية سرمدية هي حركات الكواكـب ويجـب أن يكون سبب كل منها جوهراً غير متحرك وسرمدياً. هذه الحركات الجواهـر بعضـها اول، وبعضها ثانٍ، وعددها مختلف فيه، والحكم في ذلك لعلم الفلك. هذا العلم يقـول بوجود خمسة وخمسين فلكاً أو 47 فلكاً موزعة على زحـل والمشـتري وعطـارد والزهرة والمريخ والشمس والقمر.

وبما أنه يستحيل وجود علل لا متناهية العدد، كان من الضروري وجـود علـة اولى لأن علل الكائنات لا تشكل سلسلة لا متناهية فـي الحقيقـة ، واجنـاس العلـل محدودة العدد؛ والبرهان المنطقي هو التالي: ان علة كل سلسلة محتوية على وسـائط يجب ان يكون طرفاً متقدماً عليها، وبما أن السلسلة اللامتناهية اذا اتجهنا صعداً ليـس لها طرف اول، اذن ليس لهذه السلسلة علة.

* * *

يميز أرسطو الفلسفة الاولى عن الفلسفة الطبيعية أو الثانية، وعن الرياضيات مـن حيث الموضوع. فموضوع الفلسفة الطبيعية هو المحسـوس المتحـرك، وموضـوع الرياضيات هو المحسوس غير المتحرك، وموضوع الفلسفة الاولى هو اللامحسـوس واللامتحرك.

عدا هذه العلوم الثلاثة التي تضمها الفلسفة والتي تدعى الفلسفة النظرية، يوجد ثلاثة علوم أخرى تدعى الفلسفة العملية وهي علم الأخلاق الذي يتناول سياسة الانسان نفسه، وعلم تدبير المنزل الذي يتناول سياسة المرء أهله، والعلم المدني الذي يدرس سياسة المدينة والأمة.

هذا المفهوم الذي وضعه أرسطو للفلسفة، وذلك التصنيف الذي استنه لعلومها نجدهما مستمرين في الفلسفة العربية.

فالكندي(-866م) يعرف الفلسفة في كتابه " الفلسفة الاولى" بقوله انها علم الأشياء بحقائقها . ولكنه يورد ستة تعريفات أخرى هي:

1. الفلسفة هي حب الحكمة، وهي كلمة يونانية معربة اعتمدها لاول مرة فيثاغورس وتتركب من فلا أي محب، وسوفا أي الحكمة.

2. الفلسفة هي التشبه بالله سعيا وراء الكمال والسعادة.

3. الفلسفة هي اماتة الشهوات لكسب الفضيلة.

4. الفلسفة صناعة الصناعات وعلم العلوم.

5. الفلسفة هي معرفة الانسان نفسه، عملاً بقول سقراط، "اعرف نفسك"

6. الفلسفة علم الاشياء الكلية بأنياتها وماهيتها وعللها.

ان غرض الفيلسوف في نظر الكندي اصابة الحق في علمه وعمله في سلوكه. ولاصابة الحق ينبغي معرفة علله. والعلل اربع كما قال أرسطو هي المادة والصورة والفاعل والغاية.

واشرف الفلسفة، الفلسفة الاولى أو علم الحق الاول الذي هو علة كل حق لأن العلم بالعلة الاولى ينطوي على العلم بجميع العلل.

ويحدد الفارابي (870-950م) الفلسفة في كتابه تحصيل السعادة بما يلي : " ان الفلسفة هي العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية. هذا العلم اكمل العلوم ورئيسها وامها. ظهر عند الكندانيين في العراق ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى

اليونانيين فالسريان فالعرب، وكان اليونانيون يسمون العلوم البرهانية حكمة، ويدعون اقتناءها أو ايثارها فلسفة، والفيلسوف هو المحب والمؤثر للحكمة.

وهو يصنف العلوم كما صنفها ارسطو تقريباً إلى نظرية وعملية. النظرية تضم ثلاثة علوم هي علم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الآلهي ؛ والعملية تشمل علمين هما علم الأخلاق وعلم السياسة . واضاف الى هذه الخمسة ثلاثة علوم عربية هي علم اللسان، وعلم الفقه، وعلم الكلام. [1]

وربما كان ابن سينا (980-1037م) اشد تأثراً بارسطو من الفارابي . فهو يحدد الحكمة بانها استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية[2]

وتتقسم الحكمة النظرية إلى علوم ثلاثة: طبيعية ورياضية واولية، والالهية جزء منها.

وتتقسم الحكمة العملية إلى ثلاثة علوم ايضاً هي : المدنية والمنزلية والخلقية[3]

اما ابن رشد (1126 - 1189م) فقد حد الفلسفة بأنها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع.." [4]

وقد الزم نفسه بفلسفة ارسطو وشرح كتبه شرحاً وافياً وتبنى تقسيمه لعلوم الفلسفة ولم يشأ أن يخالفه في شيء ولكنه سمى فلسفته الاولى "ما بعد الطبيعة" مؤثراً العنوان الذي وضعه اندرو نيقوس لها.

وفي الفلسفة الاوروبية الحديثة نلفي أيضاً تلك النظرة الشمولية التي تطلق الفلسفة على جميع المعارف الإنسانية فنسمع ديكارت (1596-1650م) ابا الفلسفة الاوروبية الحديثة يقول في كتابه مبادئ الفلسفة "ان الفلسفة اشبه شيء بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة، وجذعها علم الطبيعة،وأغصانها العلوم الأخرى كالطب وعلم الميكانيك وعلم الأخلاق.

---

(1) راجع كتاب احصاء العلوم للفارابي

(2) ابن سينا، عيون الحكمة، طبعة بدوي، ص:16

(3) راجع ابن سينا، عيون الحكمة، طبعة بدوي صفحة 16-17

(4) راجع كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال الصفحة الاولى.

ويبحث في كتابه " تأملات ميتافيزيقية" موضوعين هما الله والنفس. وبذلك يخرج النفس لاول مرة من الفلسفة الطبيعية ويدخلها في الميتافيزيقيا.

أما كانط (1724 - 1804م) فيخطو خطوة أخرى في سبيل توسيع مجال الميتافيزيقيا فيقيمها على ثلاثة موضوعات هي الله والنفس والعالم. ويتعمق بدراسة علمين آخرين من علوم الفلسفة هما علم المنطق وعلم الأخلاق، ويوثق العلاقة بين الميتافيزيقيا والاخلاق، فيبني الميتافيزيقيا على اسس خلقية، ويربط الأخلاق بالميتافيزيقيا.

وربما كان هيغل(1770-1832م) آخر الفلاسفة الاوروبيين الموسوعيين. فهو يقسم فلسفته إلى أقسام ثلاثة هي المنطق والروح والطبيعة ويجعلها تضم جميع المعارف البشرية.

وبعده بدأت العلوم تستقل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة فخرجت منها العلوم الطبيعية والرياضية وعلم الاجتماع، وعلم النفس وعلم التاريخ وعلم الفلك وعلم السياسة وعلم الجغرافيا، واكتفت الفلسفة منها بدراسة المبادئ الاولى التي تفسر المعرفة تفسيراً عقلياً كفلسفة العلوم وفلسفة التاريخ وفلسفة الحقوق.

وانحصرت علوم الفلسفة اليوم بأربعة فقط هي الفلسفة العامة أو الميتافيزيقيا، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، وعلم المنطق والمعرفة، وقد حاول اصحاب المدرسة الوضعية المنطقية ان يقصروها على المنطق فقط دون الميتافيزيقيا والاخلاق والجمال التي لا يمكن التحقق من قضايا بنظرهم.

وربما كان احدث تعريف واطرفه للفلسفة هو ذاك الذي ورد على لسان الفيلسوف الانكليزي المعاصر برتراند راسل والذي يقول أن الفلسفة هي النظر فيما لا نعرف.

* * *

لم يتعرض علم من العلوم لمثل ما تعرضت له الفلسفة العامة أو الميتافيزيقيا من نفي وإثبات، ومن معارك عنيفة بين أنصارها وخصومها، معارك لم تقتصر على الجدل الفكري، بل تعدته إلى إراقة الدماء.

كان سقراط شهيد الميتافيزيقيا الاول، قدم نفسه قرباناً على مذبحها لأنه انتقد بعض العقائد الشائعة عند اليونان حول الآلهة. وكاد أرسطو يلقى المصير نفسه لولم

يسارع إلى الهرب. أما المسيح الذي عارض بعض التعاليم اليهودية ودعا إلى المحبة والتسامح ونبذ البغضاء والإنتقام، فقد قبض عليه وصلب. وتعرض النبي محمد للأضطهاد وشنت عليه الحرب من قبل المشركين لأنهم ألفوا دعوته تهديداً لديانتهم الوثنية.

وإذا كان النصر كتب لمؤيدي الميتافيزيقيا في القرون الوسطى، فإن خصومها بداوا يحملون عليها في العصور الحديثة. منهم بيكون الفيلسوف الانكليزي الذي جعل المادة أساس كل شيء، وهيوم الذي شك في المعتقدات الدينية، ونيتشه الذي نعى الله، وماركس الذي أنكر وجوده وهاجم الأديان واعتبر المادة اصل الوجود.

ولم يدر الصراع الفكري والدموي فقط بين مؤيدي الميتافيزيقيا من جهة ومعارضيها من جهة ثانية، بل دار أيضاً بين أنصارها أنفسهم، وكان أكثر مرارة وحدةً من الصراع الدائر بين المؤيدين والخصوم. فتجادل اليهود والمسيحيون والمسلمون وتقاتلوا، ثم انقسم كل منهم إلى فرق بلغت العشرات احتدم بينها النزاع وكفرت كل فرقة سائر الفرق وأحلت دم معارضيها. ويكفي أن نتذكر المماحكات والمنازعات التي جرت بين اليعاقبة والنساطرة والملكانية، والكاثوليك والبروتستانت في المسيحية، والمعارك التي نشبت بين الخوارج والشيعة وأهل السنة في الإسلام، لندرك خطورة الصراع الذي تثيره الميتافيزيقيا قديماً وحديثاً.

إن سبب الصراع موضوع الميتافيزيقيا ذاته . فهو موضوع مجرد لا يمكن إخضاعه للطرق العلمية التجريبية في سبيل دراسته . وعندما يأتي المرء برأي حول مسألة ميتافيزيقية يبغي من الآخرين موافقته لاعتقاده أنه الرأي الصحيح ، ولكنه لا يستطيع ان يقنعهم به لأنه لا يملك الوسيلة التي تقطع دابر الشك فيفزع إلى القوة لفرضه فرضاً.

ثم إن الميتافيزيقيا تنحو نحواً لامادياً ، وتذهب إلى أن الروح أساس الوجود، وأن نفس الانسان خالدة، وعلى قدر طاعتها لخالقها وتفانيها في سبيل نصرته تكتسب الثواب والسعادة في الحياة الأخرى. وبذا يفسر هذا الاندفاع الذي نجده عند أصحاب العقائد الميتافيزيقية، والذي يتوج بالشهادة في سبيل نصرة العقيدة وضمان السعادة الأبدية.

وإذا كان النزاع سمة من سمات الميتافيزيقيا غدا الأمل ضئيلاً في اتفاق أصحابها. وجل ما يمكن ان ينشده المرء التوصل إلى إيقاف الصراع الدموي وإجراء

الحوار الهادف إلى الإلتقاء على قواسم مشتركة بينهم حول الايمان بوجود الله، وخلود النفس، والنبوة، والتقليل من أهمية الخلافات التـــي تتعلــق بالشــعائر والمحرمــات والمحللات الخ.

إن ذلك الصراع الذي تسببه الميتافيزيقيا استغل من قبل خصومها، فقـــالوا إنـــها مصدر الشرور لبني البشر لأنها تبث الضغائن والشقاق وتمزق المجتمع ولذا ينبغـــي الغاؤها أو الاجهاز عليها.

غير إن إلغاء الميتافيزيقيا ليس بالأمر اليسير، فهو لا يتم بقرار سياسي أو اداري. وقد حاولت بعض البلدان التنكر للأديان دون جدوى. وما زال قسم كبير مـــن أهلـــها يؤمنون بالله والأنبياء رغم سيطرة الأحزاب الملحدة على مقاليد الحكم.

وجرب كانط أن يهدم الميتافيزيقيا القديمة لأنه اعتبرها زائفة ومغالطـــة، ولكنـــه اضطر أن يقيم على انقاضها ميتافيزيقيا جديدة اعتبرها حقة.

وقرر اوغست كونت تجاوز الميتافيزيقيا لاعتقاده أن زمانها قد ولى وحل مكانـــها علم جديد هو الفلسفة الوضعية أو العلمية. وهو يريد أن يقول ان الميتافيزيقيـــا توجـــد عند انعدام العلم، فاذا وجد العلم زالت الميتافيزيقيا. بيد أن العلم الذي اعتمده كونت لـــم يحل جميع المسائل التي طرحها العقل البشري، وبالتالي فهو لم يملأ الفراغ كما شـــاء كونت وبقي للميتافيزيقيا مجالها الواسع.

أما نيتشه فهو رغم جرأته التي تبلغ حد الوقاحة لم يتمكـــن مـــن القضـــاء علـــى الميتافيزيقيا. لقد نادى بملء فيه أن الله قد مات وأن الميتافيزيقيا قـــد قضـــت نحبـــها، والأديان انقرضت. ولكن الواقع يثبت عكس هذا، فحيث اتجهنا نجد الأديان ما زالـــت منتشرة.

وكان ماركس أحكم من نيتشه فجرب أن يقضي على الميتافيزيقيا بأسلوب مختلـــف وأشد تأثيراً وإقناعاً، وذلك بتفسير العالم تفسيراً مادياً صرفاً. فالمادة بنظـــره مصـــدر كل شيء بما في ذلك الفكر،والله وهم من الاوهام. وقد أشعلت فلسفته الثـــورات فـــي أنحاء مختلفة من العالم ونجح أتباعه في السيطرة على مقاليد السلطة في عـــدد مـــن البلدان. ورغم ذلك لم يقتنع بها سوى نسبة محدودة من الناس وبقي الســـواد الأعظـــم يعيشون في أجواء الميتافيزيقيا الدينية أو غير الدينية.

ويمكن أن نعزو هذه الظاهرة إلى أن الميتافيزيقيا تستجيب لحاجة عقلية وجدانية لدى الإنسان الذي يريد ان يعرف من أين أتى، وإلى أين يذهب بعد الموت، كما يحب أن يعرف القدرة التي خلقته، والغاية من وجوده. ويطمح إلى اكتشاف بداية العالم ونهايته ان كان له بداية ونهاية.

هذه الاسئلة التي تطرح نفسها على الإنسان منذ طفولته وتلح عليه في شيخوخته هي التي تكون موضوع الميتافيزيقيا . وبما أننا لا نستطيع ان نمنعه من التفكير في هذه المسائل فنحن لا نستطع أن نلغي الميتافيزيقيا . وبما أن العلم يعجز عن الإجابة عن هذه الاسئلة فلن يتمكن من أن يحل محل الميتافيزيقيا .

وعلى هذا الأساس سيكون مدار بحثنا على موضوعات الميتافيزيقيا الرئيسية:الوجود، الله، النفس، العالم، الفكر واللغة والواقع (المثالية والواقعية) الحقيقة، الحرية.

وقد أطلق على الميتافيزيقيا تسميات عدة : ما بعد الطبيعة، والفلسفة الاولى، والألهيات، والفلسفة العامة. وما بعد الطبيعة تعريب حرفي لكلمة ميتافيزيقيا اليونانية(ميتا=ما بعد ، وفيزيقيا= الطبيعة.) .كما قلنا، واستعمل الفلاسفة العرب مصطلح الفلسفة الاولى (الكندي) والالهيات(ابن سينا)وما بعد الطبيعة (ابن رشد). واستعمل ديكارت والفلاسفة الاوروبيون في العصور الحديثة مصطلح الميتافيزيقيا، واقترح اوغست كونت استعمال مصطلح الفلسفة العامة بدل الميتافيزيقيا ، لما تثيره من اشكالات. ولكن ما زالت كلمة ميتافيزيقيا هي الأكثر رواجاً والأسهل استعمالاً ولذا آثرناها على سواها في سياق البحث.

الفصل الاول

الوجود

أعار هيدجر، الفيلسوف الألماني الوجودي المعـاصر(1889-1976م)، الوجـود اهتماماً عظيماً وكرس له جل فلسفته. وهو يذهب إلى أن معناه ظل منذ فجـر الفكـر الغربي الي يومنا هذا مرادفاً للحضور "باعتباره ما يأتي لذاته ليتجلى وينتشر بـالقرب من ذاته" [1] ، ولكنه ليس شيئاً معيناً . وقد تحدث عنـه أفلاطـون كفكـرة ومثـال، وأرسطوكطاقة، وكانط كموقف، وهيجل كمفهوم مطلق، ونيتشه كارادة للقوة.

وهو يرى أن الوجود بمعنى اللوغس هو العلة أو المبدأ أو الأصـل الـذي منـه تكتسب الاشياء الحاضرة حضورها، وهو الذي يدع الأشياء تتفتح اضافـة الـى أنـه يجمعها وياويها".[2]

وهو يعتبره اسماً مشتركاً بين الأشياء،و يتجلى في الموجودات ذاتـها. فـهو اذن وجود الموجودات كلها التي تستمد منه وجودها الخاص بها. والموجودات هي اشـياء العالم والاداة والانسان، وأهمها الإنسان الذي ينبغي التركيز عليه .

ويدعو هيدجر وجود الانسان بالأنية التي تعني الوجود - هناك، أي الوجود فـي العالم ، ويميز في الأنية ثلاث خصائص":1) وجود الانسان لا يشبه وجـود الشـيء

---

[1] مارتن هيدجر، التقنية - الحقيقة- الوجود(ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، بـيروت 1995) ص:89

[2] مارتن هيدجر، ما العلة(ترجمـة نظـير الجـاهل، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر والتوزيع،بيروت 1991م) ص:120

ويتغير بتغير الأفراد. 2) ليس الأنا جوهراً ثابتاً ، انه امكان وجود أو ينبوع امكانات واستعداد لتحقيقها. 3) انه حر، والحرية هي تحديد تقوم به الأنية لتعيين ذاتها.

اما العالم فهو ماتقيم فيه الأنية وسائر الأشياء. والانسان يستعمل هذه الاشياء ويصنع منها ادوات كالمطرفة والقطار والصحيفة ينتفع بها في حياته العملية.

وجود الآنية في العالم يتضمن ثلاث خصائص هي الموقف والفهم والسقوط. الموقف يعني الشعور بالوجود في العالم وتجاه الغير: شعور بالقلق والترك. والفهم يعني تحديد الموقف وشرحه وتأمله وتحقيقه أو صنعه. والسقوط يعني الوجود الزائف، واهم ملامحه الإغراء والطمأنينة الظاهرة ومغايرة الذات، والموحل[1] .

إذا كان الوجود اسماً مشتركاً بين الأشياء مست الحاجة إلى معرفة ما يعنيه هيدجر بها انها تعني ما يحيط بنا من أجسام. وكل منها نواة محاطة بكثير من الخصائص المتغيرة، أو هو سند تستند إليه هذه الخصائص ، أو هو محمول على موضوع . والأشياء تؤثر على بعضها البعض وتشكل حواضر لبعضها البعض ، وعن هذه العلاقات تنشأ خصائص لاحقة. ويشكل المكان والزمان حيزين للأشياء أو اطارين يمكناننا من تحديد الاشياء وتمييزها.

أما الحقيقة فهي التطابق بين المنطوق (الجمل والقضايا)وبين الأشياء. فالقضايا هي مسرح الحقيقة أو مكانها[2].

يعني الوجود كون الشيء في نفسه بمعزل عنا، واستقلال عن معرفتنا اياه . وهذا الوجود هو الوجود الخارجي أو الواقعي أو العيني.

ويعني أيضاً كون الشيء مدركاً أو متصوراً في ذهننا. وهذا هو الوجود العقلي أو المنطقي اوالماهوي.

وقد أشار ابن رشد إلى هذين النوعين بقوله: "ان الوجود لهذه الأشياء وجودان: وجودمحسوس، ووجود معقول، وان الوجود المعقول هو الوجود المحسوس من حيث نعرفه ونفهم ماهيته".[3]

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة هيدجر.

[2] Heidegger.qu´est-cequ´une - chose pp.18-46

[3] ابن رشد، ما بعد الطبيعة(دار الفكر اللبناني، بيروت،1994)ص:117.

وقد قابل الفلاسفة المدرسيون بين الوجود العيني والوجود الماهوي، فقالوا ان الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء،وأن الوجود العيني هو التحقق الفعلي الخارجي له.

وانقسموا بصدد حقيقة الوجود قسمين: قسم أقر المعنى الاول، وأرجع الثاني إليه،وهم الواقعيون. وقسم أقر المعنى الثاني، وأرجع الاول إليه وهم المثاليون.

وعلم الوجود أو الانطولوجيا يبحث في الوجود ويتناوله من حيث الكون والفساد، والامكان والوجوب، والثبات والتغير، والوحدة والكثرة، والجوهر والعرض الخ....

وبناء على ذلك يقتضي معالجة المسائل التالية في هذا الفصل: الجوهر والعوض، الكون والفساد، الامكان والوجوب، الثبات والتغير،الوحدة والكثرة[1].

I. الجوهر والعرض:

الجوهرلغة كل حجر يستخرج منه شيء لينتفع به ، الواحدة جوهرة والجمع جواهر. وجوهر الشيء ما وضعت عليه جبلته وطبيعته. والجوهر هو أصل الشيء ولبابه.

كان أرسطو اول فيلسوف وضع نظرية متكاملة في الجوهر والعرض. واقتفى أثره الفلاسفة العرب وفلاسفة اوروبا المحدثون. وهو يذهب إلى أن الوجود هو الجوهر والاعراض التسعة التي يحملها . ويقال الجوهر بنظره على المادة التي تدخل في تركيب الاجسام، ويقال على الصورة التي تتخذها تلك المادة، كما يقال على المركب منهما، أي الأجسام المختلفة من جماد وحيوان وانسان. وأثر عنه التعريف التالي: "الجوهر هو ما يقوم بذاته، والعرض هو ما يقوم بغيره أي في الجوهر". وميز

---

[1] تضم نظرية الوجود عند المتكلمين العرب ثلاثة أقسام هي :1) الأمور العامة : الوجود والعدم، الماهية، الوجوب والامكان والاستحالة، الوحدة والكثرة، العلة والمعلول. 2)الأعراض: أ- الكم المتصل كالخط والكم المنفصل كالعدد والمقدار والزمان والمكان . ب - الكيف المحسوس كالملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمسموعات، والكيف النفسي كالحياة والعلم والارادة والقدرة واللذة والالم والصحة والمرض الخ. ج- الاضافة كالتوافق والمعادلة والتقدم والتأخرالخ د- والنسبه كالأكوان من حركة وكمون ومجاورة ومداخلة وكون. 3) الجواهر : وهي خمسة: الجسم، الصورة، المادة، النفس ، العقل.

نوعين من الجواهر: الجوهر الاول مثل زيد، والجوهر الثاني مثل انسان وسواه من الكليات.

أما الأعراض التسعة التي تتعلق بالجوهر فهي الكيفية والكمية والمكان والزمان والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال. وقد جمعها أحدهم في هذين البيتين من الشعر:

زيد الطويل الابيض ابن مالك	في بيته بالامس كان يتكي
في يده رمح لواه فالتوى	فهذه عشر مقالات سوا

ولم يبتعد الفلاسفة العرب عن أرسطو في نظرتهم الى الجوهر والعرض والوجود. فنسمع اخوان الصفا يعرفون الجوهر بانه القائم بنفسه الحامل للصفات. ويعرفون العرض بأنه الصفة الحالة لا كالجزء منه . ويعرفون الوجود بأنه الأيس، والعدم بأنه الليس.

وارجع ابن سينا معاني الجوهر إلى خمسة حيث يقول : "الجوهر اسم مشترك ، فيقال جوهر لكل شيء كان كالانسان، والبياض، ويقال جوهر لكل وجود لذاته لأنه يحتاج في الوجود الى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قوله ان الجوهر قائم بذاته. ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع.

وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء، منذ عهد أرسطو، في استعمالهم لفظة الجوهر".[1]

وقد ردد سبينوزا كلام أرسطو، فقال أن الجوهر هو ما يوجد بذاته، ولا يحتاج ادراكه إلى ادراك شيء آخر لأنه متصور بذاته. والعرض هو تغيرات الصفة، أو هو ما يوجد في شيء آخر لأنه متصور بذاته. والعرض هو تغيرات الصفة، أو هو ما يوجد في شيء آخر . ولكنه على خلاف أرسطو يرى أنه لا يوجد في العالم سوى

---

[1] ابن سينا، رسالة الحدود.

جوهر واحد هو الله، وأن جميع الكائنات التي نراها فيه ليست سوى صفات واعـواض الله[1].

هذا التمييز بين الجوهر والعرض لم يسلم به بعض الفلاسفة. فذهـب نفـر مـن المتكلمين العرب إلى ابطال الأعراض ، وقالوا ان ما يدعى أعراضـاً ليـس سـوى اجسام بسيطة. لنسمع الأشعري يشير إلى هذا المذهب بقوله، "قـال قـائلون بابطـال الأعراض والحركات والسكون، واثبتوا السواد وهو عين الشيء الأسـود لا غـيره، وكذلك البياض وسائر الألوان، وكذلك الحلاوة والحموضة وسائر الطعـوم، وكذلـك قولهم في الأرابيح والحرارة ، انها عين الشيء الحار لا غيره، وكذلـك قولـهم فـي الرطوبة واليبوسة وكذلك قولهم في الحياة . انها هي الحي .وهؤلاء منهم مـن يثبـت حركة الجسم وفعله غيره، ومنهم من لا يثبت عرضاً غير الجسم علـى وجـه مـن الوجوه"[2].

من هؤلاء ابراهم بن سيار النظام، احد شيوخ المعتزلة الكبار الذي أثبت الالـوان والطعوم والارابيح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجسـاماً لطافاً . وكان لا يثبت عرضاً الا الحركة [3].

ولم يوافق النظام متكلمون آخرون، منـهم معمـر الـذي فـرق بيـن الاجسـام والأعراض، وذهب إلى أن الألوان والطعوم والارابيح والاصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غير الأجسام . وكذلك عباد بن سليمان الذي كان يقول ان الحركة غير المتحرك والاسود غير السواد[4].

بيد أن الظواهريين المحدثين ذهبـوا إلـى عكـس هـذا، فنفـوا الجوهرواثبتـوا الأعراض. وقالوا ان الأعراض والصفات هي عين الجواهر، وأن الجواهـر ليسـت شيئاً آخر غير الأعراض.

ونجد عند المتكلمين العرب نظرية خاصة بالجواهر الفردية. وهـم يعنـون بـها أصغر الاجزاء التي يتركب منها الجسم. وتلك الأجزاء الصغيرة لا تتجزأ،ولذا سـموا تلك الجواهر بالأجزاء التي لا تتجزأ. والجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجـزأ هـو

---

(1) سبينوزا، الأخلاق، القسم الاول.
(2) الاشعري، مقالات الاسلاميين، ج2ص:39.
(3) المصدر نفسه، ص: 38
(4) المصدر نفسه، ص:38

الذرة . وقد أخذوا المذهب الذري عن ديموقريطس اليوناني أو عن بعض المفكرين الهنود الذين سبقوا ديموقريطس اليه. وشذ عنهم النظام الذي ذهب الى أن الجسم يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية.

II. الكون والفساد:

الكون لغة الوجود، والحدوث، والدوام والتحقق.

والكون هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود، وهو يرادف الخلق والتخليق والاختراع والابداع والصنع والتصوير والاحياء . ويقابله الفساد.

ومن اقدم الذين بحثوا هذا الموضوع أرسطو في كتابه "الكون والفساد"وهو يربط الكون والفساد بثلاثة مفاهيم هي الصورة والمادة، والتغير،والقوة والفعل، ويرى أن الكون هو حصول الصورة في المادة بعدان لم تكن حاصلة فيها، بينما الفساد هو زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة فيها. ويرى من جهة ثانية ان الكون والفساد ضربان من التغير. فالكون هو تغير من لا شيء إلى شيء ، والفساد تغير من شيء إلى لا شيء، والحركة هي تغير من شيء إلى شيء.

ويربط من جهة ثالثة بين الكون والفساد، والقوة والفعل، فيقول أن الكون هو خروج ما هو بالقوة إلى الفعل. بينما الفساد هو العكس أي خروج ما هو بالفعل إلى القوة . وبناء على ذلك يفرق بن الكائنات الأبدية كالسماء والشمس والنجوم والله التي لا تفسد لأنها موجودة بالفعل منذ الأزل وإلى الأبد ، وبين الكائنات الفاسدة التي تكون بالقوة ثم تصير بالفعل، ثم تفسد بان تعود مرة ثانية إلى القوة.

واعتمد اخوان الصفا هذا المفهوم الأرسطي للكون والفساد ، فقالوا ان الكون هو قبول الهيولى الصورة ، وخروجها من حيز العدم، والفساد هو خلع الصورة من الهيولى (رسالة الحدود والرسوم).

ويقول الجرجاني ان "الكون اسم لما حدث دفعة كانقلاب الماء هواء ، فان الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فاذا كان على التدرج فهو الحركة . وقيل أن الكون هو حصول الصورة في المادة بعدان لم تكن حاصلة منها. وعند أهل التحقيق الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث انه

حق، وان كان مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر، وهو بمعنى الكـــون عندهـــم" (التعريفات).

ولم يأخذ المتكلمون العرب بوجهة نظر أرسطو فاعطوا الكون والفســاد، معنييــن مختلفين. فالكون هو الوجود من العدم، والفساد هو العدم المطلق. لقد رفضوا مقولـــة أرسطو بقدم الهيولى أو المادة،وبعدم فسادها، وذهبوا إلى أن الله أحدث العالم بعـــد ان لم يكن موجوداً من لا شيء أو العدم المحض. وان هذا العالم له نهاية كما كانت لـــه بداية وسيصير إلى لا شيء أو العدم المحض.

وثار جدل طويل بين الغزالي وابن رشد حول مسألتي بداية العالم ونهايتـــه. وقـــد أخذ الغزالي بوجهة نظر المتكلمين، بينما أيد ابن رشد أرسطو وأتباعه. ونجـــد تلـــك المشادة معروضة في كتاب تهافت الفلاسفة الذي وضعه الغزالـــي، وكتـــاب تـــهافت التهافت الذي الفه ابن رشد رداً على الغزالي.

III.الامكان والوجوب والامتناع

ان وجود الشيء يكون ممكناً أو ضرورياً أو مســـتحيلاً . والامكـــان والضـــرورة والامتناع مقولات ثلاث منطقية تعرف باسم مقولات الجهة، ذكرها أرسطو في كتابـــه العبارة كأشكال مختلفة للقضية.

بيد أن الفلاسفة العرب أعطوها منحى أنطولوجيـــاً أو وجوديـــاً. فقســـم الفـــارابي الوجود ثلاثة أقسام: ما لايمكن أن يوجد، وما لا يمكن ألا يوجد أصلاً، وما يمكـــن أن يوجد ولا يوجد . فالاولان ظرفان، والثالث متوسط بينهما، وهـــو مجمـــوع يقتضـــي الطرفين. والموجودات كلها داخلة تحت اثنين من هذه الثلاثة . فان الموجودات منـــها ما لا يمكن ان لا يوجد، ومنها ما يمكن ان يوجد وان لا يوجد" .(فصـــول منتزعـــة، والسياسة المدنية).

وهو يعني بما لا يمكن ان لا يوجود واجب الوجود أو الله، ويعني بمـــا يمكـــن ان يوجد وان لا يوجد الممكن الوجود ، وهو سائر كائنات العالم.

وتوسع ابن سينا في هذه المفاهيم الثلاثة وبنى عليها دليلاً جديداً خاصاً على وجـود الله. فقال أن العالم ثلاثة أقسام : واجب الوجود، وممكن الوجود، وممتنـــع الوجـود. فواجب الوجود هو الموجود الذي يجب له الوجود في ذاته لا من غيره، أنـــه الحــي القيوم. ومستحيل الوجود هو ما لا يمكن أن يوجد أصلاً. أما ممكـــن الوجـود فـهو الشيء الذي لا يجب وجوده ولا يمتنع. فاذا وجد كان لا بد من علـــة خارجـة عنـه رجحت وجوده على عدمه، اذ يتساوى فيه الوجود والعدم. فوجود كل ممكن هو مـــن غيره (الشفاء).

وهو يميز واجب الوجود عن ممكن الوجود من نـــاحيتي الاحالـة والضـــرورة. فواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. بينمـــا الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. ثـم ان الواجب الوجود هو الضروري الوجود، بينما الممكن الوجود هو الذي لا ضـــرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه[1].

ونجد الغزالي يعطي الممكن هذا المعنى السينوي بالذات فيقول ان الممكـــن هـو الشيء الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهذا ينطبق على العالم، فالعالم كان ممكـــن الوجود قبل أن يوجد. (الاقتصاد في الاعتقاد).

ويمكن أن يعطي الممكن معنى آخر اكثر تحديداً هو الوجود بـــالقوة . والوجـــود بالقوة مقولة أرسطية ، مفادها أن الشيء يخرج من القوة إلى الفعل ، وان العالم كـــان بالقوة قبل أن أصبح بالفعل، فالممكن اذن هو الموجود بالقوة، أو هو كون الشيء مـــن شأنه أن يكون وليس بكائن، ولا ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بـــالفعل الا بعد استيفاء شروط الوجود.

والممكن يعني أيضاً المحتمل الوقوع. ونلفي هذا المعنى في علم الرياضة وعلم مـا بعد الطبيعة ،وعلم الطبيعة. وفي علم الطبيعة نجد ميل الظواهر إلى الحدوث متفاوتـاً، ودرجة امكانها متناسبة مع عدد المرات التي تحدث فيها بالفعل[2].

---

(1) النجاة، ص:366.

(2) Coumot,Theorie des chances et de probabiité p.18

IV. الثبات والتغير:

هل الوجود ثابت أو متغير ؟. هناك ثلاث اجابات : 1) الوجود ثابت. 2) الوجود متغير. 3) الوجود ثابت ومتغير.

لعل أقدم القائلين بالثبات الفيلسوف اليوناني بارميندس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد. يقول أن العالم الذي يمثل لنا بالحواس زائف وهمي ، أنه عالم الصيرورة والتغير والنقص والفساد . كل الأشياء تظهر وتختفي ، فما يكون في لحظة لا يكون في اللحظة التالية . وقولنا أنه موجود يماثل قولنا أنه غير موجود . فحقيقة الأشياء ليست هنا، لأن المعرفة لا يمكن أن تتولد مما يتغير دائماً.

ان هذا العالم الحسي المتغير دائما هو عالم اللاوجود. وهو ليس شيئاً على الاطلاق. لانه عالم غير حقيقي، مجرد مظهر. أما العالم الحقيقي فهو الوجود . وهذا الوجود هو المبدأ الاول للأشياء كالماء عند طاليس، والهواء عند انكسمانس.

والصفات التي يضيفها بارميندس على الوجود تناقض صفات عالم الحس أو اللاوجود. فالوجود لا يعرف التغير، وليست له بداية ولا نهاية ، لانه لا يظهر ولا ينقضي ولا يصدر عن شيء آخر ، ولا يصدر عن اللاوجود أو العدم ، إذ لا يصدر شيء عن العدم، ومن العدم لا يصدر إلا العدم، وليس له ماض وحاضر ومستقبل، انه حاضر خالد بدون زمان. وهو غير منقسم ولا يقبل الانقسام، لأن الانقسام يجب أن يكون بشيء آخر، ولا يوجد سوى الوجود. وهو يتحرك لان الحركة تتغير وهو لا يتغير، ولان الحركة والتغير شكلان من اشكال الصيرورة. وهو متماثل عن نفسه، لا ينشأ الا عن نفسه ولا ينتقل الى شيء آخر غير نفسه. فهو خالد ثابت لا يعتمد على شيء آخر في وجوده وبقائه. انه موجود فحسب.

كيف أثبت بارمنيدس عالم الوجود ؟ لقد أثبته بالعقل وحده وليس بالحواس لأن عالم الوجود لا يدرك بالحواس. فهو اذن مفهوم عقلي، أما الحواس فمصدر الوهم والخطأ ولا تصلح لاكتساب الحقيقة. والحقيقة لا تكمن إلا في العقل . وبذا يكون بارمنيدس رائد المثالية في الفلسفة تلك المثالية اخذها عنه أفلاطون الذي كان معجباً به.

ولكن إلى جانب هذه المثالية في مذهبه نجد شيئاً من المادية . فهو يقول أن الوجود كروي ومتناه لا خلاء فيه ولا حوله. انه اذن مادة وهذه المادة لا تأتي من شيء سابق ولا تفنى. وهذه المادية اخذها عنه انبدقليس وديموقريطس وطورها.

وبلغ زينون تلميذ بارمينيدس ومواطنه الاولي بالمذهب إلى غايته. فاثبتت ان الحركة والكثرة وهما اهم صفات العالم المحسوس مستحيلتان في عالم الوجود. ان عالم الوجود واحد لا يتكثر ، ثابت لا يتغير. وهو يبني استحالتهما على مبدأ منطقي يقول : اذا تناقضت قضيتان بالتساوي فلا بد أن يكون الافتراض الذي بنيتا عليه فاسداً.

ان حجته على استحالة الكثرة تقول: اذا كان ثمة كثرة يجب ان تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر، فهي لامتناهية الصغر لأنها تتألف من أجزاء أو وحدات ، والا لم تعد كثرة. هذه الوحدات يجب الا تنقسم لأنه اذا انقسمت لم تعد وحدات ، واذا كانت هذه الوحدات لا تنقسم يجب الا يكون لها عظم لأن ماله عظم ينقسم ،واذا كان الكثرة مركبة من وحدات ليست ذات عظم وجب أن تكون لا متناهية الصغر.

ثم أن الكثرة لا متناهية الكبر لأنها ذات عظم . واذا كانت ذات عظم فهي قابلة للإنقسام لأن ما له عظم ينقسم إلى ما لا نهاية . ومهما تمادينا في تقسيم الاجزاء فسنظل نحصل على اجزاء ذات عظم لا متناهية ومعنى ذلك ان الكثرة لا متناهية الكبر.

والبرهان الآخر على استحالة الكثرة هو ان كل كثرة يجب أن تكون في العدد محدودة ولا محدودة معاً. فهي محدودة بالعدد الذي هي عليه دون زيادة أو نقصان، ولكنها غير محدودة في العدد لأنها تتألف من عدد لا متناه من الأجزاء.

اما حجة زينون على استحالة الحركة فتقوم على أن الجسم الذي يقطع مسافة من المسافات يجب أن يقطع نصفها ثم نصف النصف الخ...وهكذا إلى ما لا نهاية، ومن ثم فسيظل جزء لم يقطع. وعلى هذا يستحيل ان يقطع الجسم المسافة كاملة وان يصل إلى هدفه . ويضرب مثل السلحفاة وآخيل اللذين يجريان سباقاً لقطع مسافة ما . فاذا كانت السلحفاة سابقة على آخيل فلن يستطع اللحاق بها، لأن عليه أن يصل اولاً إلى النقطة التي كانت فيها، فاذا وصل اليها تكون السلحفاة قد انتقلت إلى نقطة ثانية ، فيكون عليه الوصول إلى النقطة الثانية ، فاذا بلغ النقطة الثانية يجد السلحفاة فقد انتقلت إلى نقطة ثالثة ، ويستمر ذلك إلى الأبد، ولن يلحق بها.

كما ضرب مثل السهم الطائر . ان ذلك السهم لا يمكن أن يكون في طيرانه في مكانين في آن واحد. أنه يجب أن يكون في مكان واحد، وعندما يكون في مكان واحد يكون ساكنا، ومن ثم يكون في كل لحظة في طيرانه ساكناً. فالحركة اذن مستحيلة.

ان حجج زينون تدعى نقائض. والنقيضة برهان يقوم على أن ترتب قضيتين متناقضتين على افتراض واحد يثبت بطلان هذا الافتراض.

وصحة زينون تبنى على فرضية انقسام المكان والزمان. فاذا كان المكان مؤلفاً من وحدات ، فهذه الوحدات يجب ان تنقسم إلى ما لا نهاية، أو لا تنقسم مطلقاً. فاذا وجب الا تنقسم واجهنا تناقض يقول: ان ما له عظم لا ينقسم. واذا كانت تنقسم واجهنا تناقض يقول ان ما يتناهى يتألف من اجزاء لا تتناهى.

هذه المشكلة التي أثارها زينون حاول الفلاسفة اللاحقون حلها. فميز أرسطو بين الانقسام بالقوة والانقسام بالفعل. وذهب الغزالي إلى أن المكان والزمان مفهومان نفسيان لا يوجدان في الواقع المحسوس، وانما يوجدان فقط داخل الذات.

وإلى هذا ذهب الفيلسوف الالماني كانط الذي اعتبر المكان والزمان صورتي ملكتنا الحسية ولا تخصان الاشياء بحد ذاتها. ونحن نتصورهما لا متناهيين وقبليين، أي لا يكتسبان بالتجربة.

بيد ان هيوم ، الفيلسوف الانكليزي التجريبي ، قال ان المكان والزمان يتألفان من وحدات ذات عظم ولا تنقسم . وانكر القسمة اللامتناهية لهما.

وقد حل هيغل المسألة بقوله ان العقل يحتوي على تناقضات باطنية يطرحها ثم يوفق بينها في وحدة. ويتم هذا الحل في فكرة الكم. ففكرة الكم تحتوي على عاملين هما الوحدة والكثرة. وهكذا يعني الكم والوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة. فكل كم يشكل وحدة ،ولكن هذه الوحدة مؤلفة من كثرة من الوحدات والاجزاء . وهذا ينطبق على كومة القمح كما ينطبق على الخط الهندسي، وكل شيء في العالم.

* * *

على نقيض بارمينيدس ذهب معاصره هيراقليطس إلى أن الوجود متغير باستمرار، ولا يعرف الثبات والاستقرار. وبينما قال بارمينيدس ان الصيرورة والتغير مجرد وهم ، وان الوجود ثابت دائم، قال هيراقليطس ان الصيرورة وحدها موجودة ،

والثبات والذاتية ليست سوى اوهام. فلا شيء في نظره في العالم يبقى ويثبت ويظل كما هو ، الكل في حالة تغير دائم يستحيل إلى اشكال جديدة. وقد أثر عنه قوله:" نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ، فما من انسان ينزل في النهر الواحد مرتين، فهو دائم التدفق والجريان".

ولم يكتف هرقليطس بانكار الثبات المطلق. بل أنكر أيضاً الثبات النسبي، أي بقاء الشيء على حالة واحدة مدة قصيرة من الزمن . فلا شيء بنظره يبقى كما هو ولا شيء يبقى متطابقاً من آن لآن. كل شيء سيال: الماء الذي يجري أو يتموج في عرض البحر، والشمس التي تغرب هي الشمس التي تشرق .

ان الاشياء تتغير باستمرار تكون موجودة في الآن ذاته ، وغير موجودة . وتعاصر الوجود واللاوجود هو الصيرورة. والصيرورة تعني الوجود واللاوجود معاً، وليس لها سوى شكل واحد هو قيام الاشياء وانقضاؤها انبعاثها وانحلالها. الانسان مثلا يولد ويموت، وبين مولده وموته توجد تغيرات كثيرة، انه ينمو من وليد طفل إلى ولد إلى مراهق فشاب فكهل فشيخ وكذلك الشجرة . وفي كل هذا يحصل تغير واستحالة، ليس للشيء نفسه ، بل لصفاته. وبناء على هذا ينكر هيراقليطس ان يكون الموت الذي يلم بالانسان نتيجة علل خارجية . انه كامن في ذات الانسان مع الحياة. فالحياة ليست سوى موت مسبق. ان علة الموت مجرد الأداء الآلي.

كل شيء في الكون يحمل في جوفه عكسه أو نقيضه . ويتصارع الضدان، وعلى نتيجة هذا الصراع يتوقف الموت والحياة . وقد عبر عن ذلك بقوله:"الصراع أبو الأشياء جميعاً. والواحد الذي ينشطر في ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس... والله هو النهار والليل،والصيف والشتاء، والحرب والسلم ، والتخمة والجوع".

وعلى الصعيد الخلقي يرى هيرقليطس ان الخير والشر مبدآن ضروريان لتكوين تناغم العالم ، وهما يتصارعان ، وعلى نتيجة صراعهما يتوقف مصير البشر. وبناء على هذا يكون الشر ضروريا كالخير ،وتكون محاولة القضاء عليه غير مجدية.

وقد انبعثت أفكار هيراقليطس في الفلسفة الاوروبية الحديثة. فنجد داروين الانكليزي ينادي بنظرية التطور أو تغيرالأجناس باستمرار والصراع الدائم من اجل البقاء.

ونلفي كانط الفيلسوف الالماني يدهش من وقوع العقل المجرد لدى الانسان ، في أبحاثه الميتافيزيقية حول المسائل الكونية واللاهوتية والنفسية، في تناقض غريب.

أما هيغل فيرى ان هذا التناقض قانون كلي يعم العالم وليس خطأ يقع فيه العقل البشري كما توهم كانط. ونسمعه يردد ما قاله هيراقليطس : "كل شيء في الكون يحمل في جوفه عكسه أو نقيضه ... ويتصارع الضدان.."الخ.

٧. الوحدة والكثرة:

الفلسفة كما حددها أرسطو هي البحث عن مبادئ العالم وعلله . وقد انقسم الفلاسفة بصدد عدد المبادئ التي ينبثق منها العالم إلى ثلاث فئات : فئة تقول ان أصل العالم مبدأ واحد ، وفئة تقول أن أصله مبدآن ، وفئة ثالثة ترجعه إلى عدة مبادئ.

والفلاسفة الذين يفسرون العالم بمبدأ واحد هم أصحاب وحدة الوجود . والفلاسفة الذين يرجعونه إلى مبدأين هم أصحاب مذهب الثنائية. اما الذين يفسرون العالم بعدة مبادئ هم اصحاب مذهب الكثرة.

واقدم الذين قالوا بالمبدأ الواحد الايونيون والايليون والفيثاغوريون اليونان فالايونيون أرجعوا العالم إلى مبدأ واحد هو المادة وسمى طاليس تلك المادة الماء، وسماها انكسمانس الهواء، ودعاها هيراقليطس النار. اما الايليون فقد فسروا العالم بمبدأ آخر دعوه الوجود . وهذا الوجود عقلي في جوهره.

وذهب الفيثاغوريون إلى أن ذلك المبدأ ليس مادياً صرفاً ولا عقلياً صرفاً، وانما هو وسط بين المادة والعقل. وذلك المبدأ هو العدد.

وتمثلت النزعة الواحدية في الفكر العربي بالمتصوفة الذين اعتبروا الله هو الواحد الحق وما سواه من كائنات العالم مظاهر له . وبلغت ذروتها مع ابن عربي.

أما في الفلسفة الاوروبية الحديثة فيعتبر سبينوزا أهم القائلين بوحدة الوجود . ويذهب إلى أنه لا يوجد في العالم سوى جوهر واحد هو الله، وكل ما في الكون من كائنات ليس سوى احوال لله ترجع إلى صفتين اساسيتين هما صفة الفكر وصفة الامتداد.

أما الفئة الثانية المدعوة بالثنائية فترد العام الى مبدأين اثنين احدهما مادي والآخر عقلي. واقدم روادها افلاطون الذي قال ان الله صنع العالم الحسي من المادة الأزلية على صورة المثل الموجودة في السماء.

بيد أن تلميذه أرسطو ارجع العالم إلى مبدأين هما المادة والصورة.

وعلى منوال أرسطو نسج الفلاسفة العرب فذهب الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد إلى القول أن العالم يتركب من مبدأين هما الصورة والمادة. وان الكائنات المختلفة من جماد ونبات وحيوان تتكون من اتحاد المادة أو الهيولى الواحدة بالصور المختلفة ، وان تنوع الصور يؤدي إلى تنوع المخلوقات الكثيرة.

ولم يبتعد ديكارت عن أرسطوفذهب مثله إلى القول بالثنائية في العالم والانسان. ففي العالم عقل هو الله والعقول الجزئية، وفيه المادة وفي الانسان روح وجسد.

اما الفئة الثالثة القائلة بالكثرة فتفسر العالم بعدة مبادئ . واقدم ممثلي مذهب الكثرة الفيلسوف اليوناني ابنا دوقليس الذي قال بمبادئ أربعة تدخل في تركيب العالم هي الماء والهواء والنار والتراب .

ومنهم ديمقريطس صاحب المذهب الذري اليوناني الذي يرى العالم مكوناً من عدد لا يحد من الذرات الصغيرة التي تختلف بالشكل والحجم. ومن تجمعها تتكون الاجسام ، ومن انفصالها تفسد.

وقد أخذ بالمذهب الذري علماء الكلام العرب كالمعتزلة والاشاعرة وقالوا ان الاجسام تتألف من عدد مختلف من الجواهر الفردة التي لا تتجزأ.

وفي الفلسفة الحديثة كان رائد المذهب الذري الفيلسوف الالماني ليبنتز. فهو يقول ان العالم يتركب من عدد غير محدد من المونادات الصغيرة الأزلية والابدية.

وقد أيد العلم الحديث المذهب الذري وأثبت ان جميع الأجسام الموجودة في العالم تتركب من ذرات صغيرة جداً لا ترى بالعين المجردة ،ولا تختلف الا في الشكل والحجم والوزن ، وتتحرك حركات مستمرة وغير محدودة. ومن اتحاد هذه الذرات تتولد الاجسام ، ومن افتراقها تفسد. أما هي فلا تولد ولا تموت.

الفصل الثاني

الله

1- إن الله هو الموضوع الأساسي في علم الميتافيزيقيا . أما سائر الموضوعات كالحرية والنفس والعقل، والوجود ، فترجع إلى الله أو تتعلق به أو تتفرع منه. ومن ثم اكتسبت مسألة الله تلك الأهمية العظيمة بحيث يمكن القول أن الميتافيزيقيا ترتبط بالله وجوداً وعدماً.

والله بنظر الميتافيزيقيين جوهر عاقل حي كامل لا متناه محرك أو خالق للكون. وهم يتفقون تقريباً على هذا التصور لله ويختلفون في سائر الصفات. بيد أن المشكلة الأكثر تعقيداً تكمن في وجود هذا الجوهر الحي العاقل الخالق الكامل. إن الماديين ينفون وجوده، ويقولون أنه لايوجد وراء الطبيعة شيء غير مادي. ولذا اضطر الميتافيزيقيون إلى تقديم الأدلة على وجود الله.

2- وأهم الأدلة على وجود الله دليل الصنع. ونجد هذا الدليل عند علماء المسيحيين والمسلمين . فالكون بنظرهم مصنوع أو مخلوق ويحتاج إلى صانع أو خالق شأنه في ذلك شأن جميع المصنوعات. هذا الصانع أو الخالق هو الله. والمبدأ الذي يبنون عليه دليلهم هو ان المخلوقات التي نراها في العالم ليست علة ذاتها أي لا يمكن ان تخلق ذاتها. ولا بد من علة خارجة عن ذاتها تخلقها أو تصنعها هذه العلة هي الله.

فالقديس اوغسطينوس (354-430م) يعلن أن الطبيعة ليست هي التي اوجدت الإنسان. فلا الأرض ولا الأحياء التي تعيش على سطحها ولا البحار ولا الرياح ولا السماء بشمسها وقمرها ونجومها هي الإله. إن الذي خلق الطبيعة وخلق الإنسان هو الإله الحق."إذ ذاك قلت للكائنات كلها التي تحيط بأبواب حواسي : حدثيني عن آلهي

طلما لست الهي، قولي لي شيئاً عنه. فهتفت جميعها بصوتها القوي: هو خالقنا . كان تأملي فيها سؤالاً وجمالها جواباً" [1].

والأشعري (935م) يصرح أن الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه هو الإنسان الذي يكون نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظماً ودماً. وهو اذ ينتقل من حال إلى حال ويمر بأطوار الطفولة فالشباب فالشيخوخة يحتاج إلى ناقل ينقله ومدبِّر يدبِّره لأننا نعلم أنه لم ينقل نفسه بين هذه الأحوال والأطوار لعجزه عن ذلك. وكما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر ، والطين لا يجوز ان يتحول آجراً ثم ينضد الآجر ليصبح قصراً بغير بناءاو صانع . فكذلك تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً لا يجوز أن يحدث دون صانع ومدبر [2].

3- ويقرب من دليل الصنع دليل الحدوث، ان العالم حادث وكل حادث يحتاج إلى محدث هو الله. وقد اتخذ هذا الدليل صيغاً متعددة. فأفلاطون يذهب إلى أن العالم الحسي حادث ومتغير وصائر، وينبغي ان يكون ثمة علة تحدثه أو تصيره أو تغيره[3]. والمتكلمون المسلمون المعتزلة والأشاعرة يركزون على دليل الحدوث هذا ليبرهنوا على وجود الله. فأبو الحسن الأشعري يرى أن النطفة التي ينشأ عنها الإنسان ليست قديمة لأنها لو كانت قديمة لم يجز ان يلحقها الإنقلاب والتغيير، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره. وهذا ينطبق على النطفة وسائر الأجسام[4].والغزالي يصوغ دليل الحدوث بقياس أساسي يقول : كل حادث فله سبب، والعالم حادث ، فله سبب. وبقياس فرعي يقول : كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، العالم لا يخلو من الحوادث، إذن العالم حادث [5].

وقد اعترض ابن رشد على دليل الحدوث وقال أنه لا يفضي إلى اليقين لأنه يفترض وجود محدث للعالم الحادث، بيد أن هذا المحدث لا نستطيع أن نجعله أزلياً ولا محدَثاً. فإذا قلنا أنه محدَث افتقر إلى محدِث ، وافتقر ذلك المحدِث إلى محدِث آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل . وإذا قلنا أنه أزلي وجب ان يكون فعله أزلياً فتكون المفعولات أزلية ، لأن الحادث يجب أن يتعلق بفعل حادث.

---

(1) القديس اوغسطينوس، الاعترافات، ص 198 .

(2) الأشعري، اللمع، ص6-7

(3) Platon,œuvres complètes,timée, pp.443-444...

(4) الأشعري، اللمع، ص7.

(5) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد.

ولا يكتفي ابن رشد بنقد البرهان بصورة عامة بل يفحص مقدماته ويبين تهافتـــها. ان قولهم ان الحوادث لا تخلو منها الأجسام مشكوك فيه لأنهم راوا بعض الأعــراض محدثة فحكموا عليها جميعاً بالحدوث. أي نقلوا الشاهد إلى الغائب فحكموا بـــالحدوث على الأجسام التي لم يشاهدوها أو الأجرام السماوية بما حكموا به على الأجسام التـــي شاهدوها أي الأجسام الحسية التي توجد علـــى الأرض. إن الفحــص عــن حــدوث الأجرام السماوية لا يأتي إلا من أمر حركتـــها ! والحركــة أزليــة ، إذن الأجــرام السماوية أزلية [1]

4 – وفي ذلك يتبنى ابن رشد مذهب أرسطو القائل بقدم العـــالم مـــادة وحركـــة . ودليل الحركة الذي عرف به أرسطو يذهب إلى أننا نرى كل شيء في العالم يتحـوك، وكل متحرك لا بد له من محرك يحركه ، هذا المحرك يحتاج إلى محرك آخر وهكـذا تتسلسل العلل، ولا بد من الإنتهاء إلى سبب اول محرك لا يتحرك هو الله. وقد أقـــام أرسطو دليله على برهان طبيعي وآخر منطقي.البرهان الطبيعي يقول إننا لا نجد فـــي الطبيعة عللاً لا متناهية ، بل نجد أجناس العلل محدودة العدد. أما البرهان المنطقـــي فيقول ان علة كل سلسلة محتوية على وسائط يجب أن يكون طرفاً متقدمـــاً عليـــها ، وبما أن السلسلة اللامتناهية إذا اتجهنا صعداً ليس لها طرف اول ، إذن ليـــس لـــهذه السلسة علة[2].

إن قانون السببية الذي ركز عليه أرسطو والقائل بأننا نجد في الطبيعة سلسلة مـــن العلل والمعلولات المتلازمة ،وبأن هذه السلسلة ينبغي أن تكـــون متناهيـــة، وطرفـــها الاول هو العلة الاولى أو الله، هذا القانون وجد في الغزالي أقدم ناقد له. فهو يقول أنه لا توجد سوى علة واحدة لكل ما يجري في العالم هي الله . أما ما يدعـــوه الفلاســـفة المشاؤون بقانون السببية فغير صحيح ... ان السببية أو الاعتقاد بها ناشئ عن العـــادة في رؤية شيئين يقترنان فنقول عن الاول أنه سبب الثاني. فإذا رأينا النار يلقى فيـــها القطن فيحترق نقول أن النار سبب احتراق القطن ، وإذا شاهدنا انساناً جائعـــاً يشـــبع لدى تناوله الطعام نقول أن الشبع سببه الطعام الخ... والحقيقة ان الاحتراق والشـــبع حصلا عند ملاقاة القطن للنار وعند تناول الطعام ، وليس بالنار أو الطعام[3].

---

[1] ابن رشد ، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) ص 49 – 54

[2] Aristote,La métaphisique,p675,pp110-116.

[3] ابن رشد، تهافت التهافت ، ج:2،777–781.

وتابع هيوم الغزالي في هجومه على قانون السببية فقال انه ليس لدينا وعي بارتباط ضروري بين الأسباب والنتائج، والتجربة وحدها تسمح لنا بمعرفة العلاقة بينهما. أن أي شيء يمكن أن يحدث أي شيء ، ونحن لا نعرف العلة في كون شيء سبباً لشيء آخر . إن السبب ليس سوى شيء سابق لشيء آخر، ومجاور له ، ومرتبط به إلى درجة ان فكرة الاول تحمل الذهن لتكوين فكرة الثاني، والانطباع الاول يحمله على تكوين انطباع عن الثاني . إن فكرة السبب نستمدها إذن من التجربة أو العادة [1].

وإذا كان هيوم يلتقي مع الغزالي على مفهوم السبب فإنه يختلف وإياه في النتيجة . فالغزالي ينتهي من نقده قانون السببية الطبيعية إلى إثبات وجود الله باعتباره العلة الوحيدة لكل ما يحدث في العالم بينما ينتهي هيوم إلى نتيجة معاكسة هي نفي وجود الله . فإذا قلنا أنه لا شيء سبب لشيء آخر لم يبق في الكون سوى سبب واحد أو مبدأ خالق. هذا السبب يمكن ان يكون الله، ويمكن ان يكون غيره. فإذا كان الله وقعنا في الخلف لأنه يصبح فاعل جميع ادراكاتنا وأعمالنا الخيرة والشريرة ، وإذا كان غير الله، وهذا هو الأرجح ، لم نقع في التناقض لأن فكرتنا عن الله مأخوذة من انطباعات خاصة لا تشير إلى العلاقة أو الارتباط بينه وبين الموجودات. واذا اخترنا الحل الثاني القائل بوجود قانون السببية انتهينا إلى ترجيح المذهب المادي على المذهب الروحاني لأنه إذا كانت جميع الأشياء غير المتضادة قابلة للإتصال الثابت غدا كل منها بإمكانه أن يكون سبباً ، ولم نعد بحاجة إلى الله.

ويخلص هيوم إلى القول أنه سواء قبلنا قانون السببية أم رفضناه فإن قبوله لا يشكل دليلاً على وجود الله.

والواقع أن دليل أرسطو الطبيعي ينطوي على صعوبات ، فليس من الضروري ان يكون لكل متحرك محرك خارجي ، لأن الحركة ذاتية في الأجسام الطبيعية. إن ذرات الجسم في حركة مستمرة سواء رأيناها أم لم نرها.

وكذلك دليل أرسطو المنطقي يعاني بعض القصور . فهو يفترض وجود علة لكل شيء، ولكن ما هي علة العلة؟ ولم ينبغي أن تنتهي سلسلة العلل؟.

5- وقد حاول ابن سينا ان يدخل بعض التعديلات على برهان أرسطو ليتلافى الصعوبات التي تعترضه فقسم الوجود إلى ثلاثة أقسام : واجب الوجود ، وممكن

---

[1] Hume,traité de la nature humainepp.338-339

الوجود ، وممتنع الوجود . وقال ان واجب الوجود هو الموجود الذي يستمد وجـــوده من ذاته لا من غيره ، وهو الله، أما ممكن الوجود فهو الشيء الـــذي يســتوي فيــه الوجود والعدم. فإذا وجد كان لا بد من علة خارجة عنه رجحت وجوده على عدمــه. وهذا يعني ان ممكن الوجود لا يصير موجوداً من ذاته بل من غيره. هذا الغير الــذي يحتاج إليه الممكن ليوجد أما ان يكون واجباً أو ممكناً ، فإذا كان ممكناً احتاج بــدوره إلى علة أخرى لوجوده ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية . إذن يجــب ان يكــون ذلــك الغير واجب الوجود .

وهكذا نرى أن كل جملة أو سلسلة كل واحد منها معلول تقتضي علة خارجة عــن آحادها. وذلك لأنها أما ان لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غــير ممكنــة، وأمــا تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها . وأما ان تقتضي علــة خارجــة عن الآحاد ، وهذا هو الصحيح [1] .

يقول ابن رشد ان ابن سينا هو اول من أدخل هذا البرهان على الفلسفة وأنه أخــذه عن المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة . منهم الجويني الذي أتى بدليل قريب عندما قــال أن العالم جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه من حيث الحجم أو الشــكل أو عــدد الأجسام أو اتجاه الحركة. وأن الجائز محدث وله محدث أي فــاعل صــيره بــاحدى الجائزين اولى منه بالآخر . ان الجائز لا يكون من عمــل الطبيعــة التــي لا تفعــل المماثل دون مماثلة بل تفعلهما جميعاً، وإنما يكون من عمل فاعل مريـــد ، فــالارادة هي التي تخص الشيء دون مماثله .

إنتقد إبن رشد دليل الجويني وقال ان المقدمة الاولى القائلــة أن العــالم جــائز ان يكون على مقابل ما هو عليه مقدمة خطابية وهي تبطل حكمة الصانع. أمــا المقدمــة الثانية التي تقول ان الارادة لا يكون عنها إلا مراد محــــدث فغــير صحيحــة . لأن الارادة إذا كانت قديمة وجب ان يكون فعلها قديماً وإذا كانت حادثة وجب أن يكـــون فعلها حادثاً.

وانتقد أيضاً دليل الوجوب والإمكان الذي اعتمده ابـــن ســينا. وقــال ان تقســيم الموجود إلى ممكن وواجب "قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعــوا مــن ان العــالم بأسره ممكن، فان هذا ليس معروفاً بنفسه" وخطأ ابن سينا يكمن في اعتباره الممكـــن ما له علة والواجب ما ليس له علة . ان هذا الاعتبار يجعله عاجزاً عن البرهنة علــى

---

[1] ابن سينا ، النجاة، ص 271-272 ؛ الشفاء، قسم الآلهيات ، ج2،ص327-328.

امتناع علل لا نهاية لها. وإذا كانت العلل لا نهاية لها لا تكون لـــها علـــة ، وتكـــون بالتالي واجبة الوجود[1] .

والواقع ان ابن سينا لم يأخذ برهانه عن المتكلمين فقط بل أخذه عن سلفه الفــارابي الذي قسم الوجود ثلاثة أقسام : ممكن وواجب ومستحيل وعبر عن ذلـــك بقولــه : " الأقسام الاولى ثلاثة : ما لايمكن ان لا يوجد ، وما لا يمكن ان يوجد أصــــلاً ، ومــا يمكن أن يوجد وان لايوجد. فالاولان طرفان، والثالث متوسط بينهما وهـــو مجمــوع يقتضي الطرفين. والموجودات كلها داخلة تحت اثنيـــن مـــن هـــذه الثلاثـــة . فـــإن الموجودات منها ما لا يمكن ان لا يوجد، ومنها ما يمكن ان يوجد وان لا يوجد"[2].ثـم ان تقسيم الفارابي للوجود إلى واجب وممكن يقابله تقسيم استاذه أرسطو للوجود إلـــى وجود بالفعل ووجود بالقوة.

6 –وهناك دليل العناية المرتبط ارتباطاً وثيقاً بدليل الصنع . فـــإذا كـــان العـــالم مصنوعاً كان من البديهي ان يعتني صانعه به بحيث يأتي جميلاً منتظماً خيراً.

وقد شدد بعض الفلاسفة على هذا الدليل وكذلك اللاهوتيون والمتكلمـــون . فنجـــد أفلاطون يقول أن صانع العالم توخى أن يأتي جميلاً منتظماً فصنعه حســـب نمـــوذج جميل، وأراده حسناً لا وجود فيه للعبث قدر الإمكان. كان في البدء متحركـــاً حركـــة غير منتظمة فاوجد فيه النظام لأن النظام خير من الفوضى ، واوجد في مادته العقـــل واوجد العقل في النفس. وهكذا غدا هذا العالم الحي محبواً بـــالنفس والعقـــل بفضـــل العناية الآلهية[3].

ويذهب القديس اوغسطينوس إلى أن الله اوجد جميع الجواهر في العالم، وكل مـــا اوجده خير. وليس الشر سوى عدم الوجود، لأن الخير هو الوجود "وعليه طالمـــا ان الشيء موجود فهو خير،والشر ليس جوهراً إذ لو كان جوهراً لكان خيراً". وأتضـــح للقديس اوغسطينوس أيضاً أن أعمال الله كلها خير، وأنه كون كل جوهر ، وبما أنـــه لم يساو بين خلائقه جاءت الأشياء منفردة جيدة ومجتمعة جيدة جداً، لأن جميـــع مـــا صنعه حسن جداً. لا يوجد شر بالنسبة لله ولا بالنسبة لما خلق. ولا شيء يســـتطيع ان يفسد النظام الذي وضعه للكون. ان الخير ينتج عن تناســـق العنـــاصر التـــي تكـــون

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ج2 ، ص 444–452؛ مناهج الأدلة ص55 ، الجويني كتاب الأرشـــاد (مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985) ص 49.

(2) الفارابي ، السياسة المدنية، ص 56 ؛ فصول منتزعة ، ص 78 .

(3) Platon,œuvres completes,Timée.pp.445-446.

الخليقة،والشر ينجم عن تنافرها. وجميع العناصر تتلاءم والأرض ، وهذه الأرض لها سماؤها المتلائمة بها من غيوم ورياح. وكل الكائنات التي تحيا عليها من نار وجبال وأغوار وبحار وأشجار وحيوانات وبشر تسبح باسم الله.

وينتقد القديس اوغسطينوس الذين لا تروقهم بعض خلائق الله. إن هؤلاء يفتقرون إلى سلامة العقل ، ان ما يرونه من شر ليس جوهراً بل فساداً في الارادة التي تنحرف عن الذات الآلهية السامية إلى ما هو دنيء فتفقد صوابها[1] .

ويستند القديس توما الاكويني على دليل العناية الذي يبنيه على دعائم منطقية ليبرهن على وجود الله. انه بنظره قانون شامل يعم جميع الكائنات الدنيا والعليا. فالمخلوقات الدنيا التي تفتقر إلى العقل يسيرها الطبع وهي متفاوتة الكمال، أكملها الكواكب والأجرام السماوية التي لا يصدر عنها ما تجوز نسبته إلى النقص. وأقل كمالاً المخلوقات الفاسدة أو القابلة للزوال، للولادة والموت، هذه المخلوقات صالحة على الرغم من عرضتها للفساد لأن الله يعلم بزوالها ولكنه لم يقصده بذاته بل وجهه إلى الخير ، ومن ثم كان في فساد الواحد منها كون أو ولادة لآخر، كأن يكون في موت الذبابة حياة للعنكبوت . أما الكائنات العليا فلها مبدأ فعل غير الطبع هو الارادة الحرة. وبهذه القوة غير المقيدة بالعلل الطبيعية تستطيع تلك الكائنات العليا ان تنحرف عن طريقها أو تسير عليها . هذا الانحراف لا يقصده الله بذاتها ولكن علمه مسبقاً ، وهو يستغله خيراً من الآخر لأنه يوجهه، ليس إلى خير طبيعي فحسب، بل إلى خير أدبي كوفاء العدل أو تحسين حال من يحتمل الشر أو بألف طريقة أخرى لا يقوى عقلنا على استيعابها[2].

وركز المفكرون المسلمون على دليل العناية أيضاً. فالجاحظ المتكلم المعتزلي يطلق عليه دليل الحكمة والصواب المقرون بالنظام والملاءمة،وقد جعله غايته في كتاب الحيوان، وأشار إليه في بعض رسائله. إن طبائع الحيوانات وتراكيبها العجيبة لمن أكبر الأدلة على حكمة الخالق. وان النار الكامنة في الاشياء تحرق العالم إذا ظهرت جميعاً ، فيخرجها الله تباعاً لقضاء حاجات الإنسان. والحواس الخمس التي ركبت في الرأس تمكن الإنسان من ادراك الأشياء . وكلها آيات على عناية الله وحكمته. أما ما يحدث في العالم من آفات وأمراض وكوارث فلا يتنافى مع حسن التدبير لأن هذه الآفات بمثابة عبر تردع الفاجر عن المعاصي وتدفع الصالح للمضي

---

(1) القديس اوغسطينوس، الاعترافات،136-138.

(2) ميخائيل ضومط، توما الأكويني، 130-132.

في بره . أما الموت الذي يعتبر البعض شراً فتقضيه الحكمة لأنه لو بقي جميع النسل أحياء لضاقت بهم الدنيا ولسئموا الحياة. وثمة أمور كثيرة تحدث لا ندرك الحكمة منها [1].

ويذهب ابن رشد إلى أن الإسلام نص على دليلين لإثبات وجود الله هما العناية والاختراع . أما دليل الحدوث الذي عول عليه متكلمو المعتزلة والأشاعرة فلم يرد في الشرع.

ودليل العناية يبنى على أصلين "الاول أن جميع المخلوقات الأرضية موافقة لوجود الإنسان. الثاني ان هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ لا يمكن ان تكون تلك الموافقة بالاتفاق ". إن جميع الكائنات مسخرة للإنسان سواء كانت نباتاً أم حيواناً أم جماداً . والظواهر الطبيعية ملائمة له من ليل ونهار ومطر وانهار وبحار وماء ونار وهواء.

أما دليل الاختراع فيبنى أيضاً على أصلين : الاول وجود المخلوقات من نبات وحيوان وجماد ، وهي جميعاً مخترعة كما يبدو للعيان إذ نجد جماداً تدب به الحياة فنعلم ان ثمة خالقاً للحياة هو الله. والثاني هو ان كل مخترع له مخترع هذا المخترع هو الله[2].

وتعرض دليل العناية للنقد . وكان أبرز منتقديه في العصر الحديث دافيد هيوم وكانط. يقول هيوم ان العالم مليء بالشر والفوضى فكيف يجوز ان يصدرعن صانع عاقل وقدير ومدبر ؟ وإذا قيل ان هذا الشر وهذه الفوضى ليسا من صنع الله بل من عمل الطبيعة او المادة سألنا عن خالق هذه المادة ولم جعلها مصدراً للشر؟ ولم ننسب

---

(1) راجع حول هذه المسألة كتابنا ، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص117-124، 256-259.

(2) ابن رشد، مناهج الأدلة ، (فلسفة ابن رشد)ص 60 - 64 .يضيف ابن رشد في رسالة 'ما وراء الطبيعة' ان العناية الالهية تتمثل أيضاً بتزويد الإنسان وسائر أنواع الحيوان بالوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدرأ الضرر عن نفسه . وتقتضي تلك العناية ان يكون الله عالماً بما يجري على الأرض. بيد أن هذا العلم لا يحيط بالجزئيات بل بالقوانين الكلية للعالم . ولو كانت تشمل الجزئيات والاشخاص لما لحقتها الشرور . ويعزو الشر إلى الهيولى الضرورية لوجود الأشياء وإلى عدم شمول علم الله الجزئيات . ويرفض رأي من يقول أن الأمور كلها ممكنة لله لأن الأزلي لا يمكن أن يكون فاسداً ولا الفاسد أزلياً ، كذلك لا يمكن ان يكون المربع مستديراً ولا الدائرة مربعة. كذلك يرفض دعوى من يقول أن أفعال الله لا تتصف بالجور والشر لأن هذا غريب عن طباع الانسان ومناف لطبيعة الوجود ويؤدي إلى القول بعدم وجود شر بذاته أو خير بذاته بل بالوضع (ص169- 173).

إلى العلة صفات لا توجد في المعلول ؟ لنأخذ مسألة العدالة على الأرض : إذا قيل أن العدالة موجودة هنا ، قلنا هذا يكفي . وإذا قيل لا ، لزم القول بعدم نسبة العدالة إلـــى الله[1].

ويقول كانط عن دليل العناية أنه جميل مشهور ولكن تعتوه عيوب أهمـــها تشـــبيه غائية الطبيعة ان كان لها غائية بغائية الفن ، ولكن ثمة فوارق عديدة بينهما . منها ان المادة والصورة في الفن متغايران وتحتاج الصورة لمن يطيعها بالمـــادة . أمـــا فـــي الطبيعة فليس ما يبرهن على ان الطبيعة عاجزة بذاتها عن احداث النظام . ومنـــها ان هذا الشبه يؤدي إلى القول ان صورة العالم هي الحادثة اما مادته فقديمـــة ويغـــدو الله مصوراً للعالم لا خالقاً له. ومنها ان هذا الشبه يلزمنا القول ان هذا الآله المصـــور ذو عقل كبير ولكنه غير كامل لأن العالم مشوب بكثير من النواقص[2] .

7 – وثمة الدليل الوجودي القائل ان الله موجود لأننا نحمل في ذهننا فكرة عنـــه . ولعل أقدم القائلين به القديس انسلم (1093 – 1109م) رئيس أساقفة كونتبري. الـــذي يقول ان الله اعظم موضوع ممكن للفكر ولذا ينبغي ان يكون موجوداً وإلا لم يكن هـــو الموضوع الأعظم. ولكن ما أجمله انسلم فصله ديكارت (1650م) فقـــال ان افكارنـــا ترجع إلى فئات ثلاث : فئة تتولد من الحواس ، وفئة يصنعها العقل ، وفئة تولد معنـــا بالفطرة. ومن الأفكار التي نحملها بالفطرة مع الولادة فكـــرة النفـــس ، وفكـــرة الله، وفكرة السبب. هذه الفكرة التي لدينا عن الله واضحة ومميزة لا شك فيها كفكرة النفـس. فنحن نتصور الله جوهراً أزلياً قادراً لا متناهياً عاقلاً خلقنا وخلق العـــالم كلـــه . ولا يمكن أن نكون نحن مصدرها لأنه إذا كان الله جوهراً ، وكان لدينا فكرة الجوهر لأننـــا جوهر فإن فكرتنا هذه لا تكفي لاننا جواهر محدودة بينما الله جوهر غير محدود.

وكذلك الحال بالنسبة لمفهوم اللامتناهي الذي تتضمنه فكرة الله . فلا يمكن القـــول إننا حصلنا عليه بسلب التناهي باعتبار ان ذاتنا متناهية، لأنه لا يمكن ان يأتي الكثـــير من القليل.

ولا ينبغي ان نعتبر الكمالات التي ننسبها إلى الله موجودة في ذاتنا بالقوة لأن فكرة الله توجد فينا دائماً بالفعل، ولا يمكن ان نضيف إليها ، شيئاً ، بينما ســـائر المعـــارف تكتسب كل يوم شيئاً جديداً من الغنى والكمال .

---

(1) Hume,Enquête sur l´en tendement humaln pp.192-196

(2) كانط ، نقد العقل المحـــض (تعريـــب موســـى وهبـــة، مركـــز الإنمـــاء القومـــي، بـــيروت، 1988)ص308-312.

ولا يمكن القول أن فكرة الله خاطئة أو تلقيناها من الوهم كسائر الأفكار التي حصلنا عليها بواسطة الحواس كفكرة الحرارة والبرودة والالوان. ان فكرة الله بالعكس واضحة ومميزة لها من الحقيقة ما تملكه اية فكرة واضحة ومميزة أخرى.

وهكذا ينتهي ديكارت إلى أن فكرة الله لم تأت إلينا عن طريق الحواس أو الفكر لأننا لا نستطيع ان نضيف إليها شيئاً ، وإنما ولدت معنا مثل فكرة الذات ، وقد وضعها الله فينا منذ خلقنا اشارة إلى أنه صنعنا على مثاله[1] .

لقي هذا الدليل معارضة من كثير من الفلاسفة فقال راسل ان الوجود ليس صنعة الله كما اعتقد انسلم، وقال لوك ان فكرة الله ليست فطرية كما توهم ديكارت ، وقال كانط ان هذا الدليل غلط لأنه يذهب من التصور إلى الوجود.

8- وقد اعتمد كانط دليلاً خاصاً هو الدليل الخلقي. ورفض أدلة العقل المجرد التي اعتمدها من سبقه من المفكرين وهي الدليل الوجودي والدليل الطبيعي ودليل العناية كما سبق ، لأن العقل المجرد ليس طريقاً صالحاً للوصول إلى الحقيقة. ان الطريق الذي يوصلنا إليها بنظره هو التجربة الحسية.

إن العقل العملي وحده الذي يضع قوانين الأخلاق يشكل أداة صالحة يمكن استخدامها لإثبات وجود الله والحياة الآخرة أو خلود النفس . والقانون الخلقي يحدد الارادة، وانسجام الارادة مع الطبيعة يحقق السعادة . وبما ان غاية الانسان القصوى وخيره الأعظم هو السعادة لذا نراه دائباً في السعي للوصول إليها ، ولكنه يعجز عن إدراكها لأن قوانين الطبيعة لا تخضع لمشيئته، وبالتالي فهو لا يستطيع التوفيق بين إرادته وقوانين الطبيعة. فكان لا بد لبلوغ السعادة من قوة أسمى من الانسان والطبيعة قادرة على إيجاد الإنسجام بينهما، تلك القوة ندعوها الله[2].

وهكذا أقام كانط الميتافيزيقيا على الأخلاق وربط بينهما ربطاً محكماً. فالمبادئ الخلقية العملية لا يمكن ان تثبت وتتصف بالكلية إلا إذا وجدت أمامها مجال الميتافيزيقيا الذي يحقق لها الأمل والرجاء الضروريين. والميتافيزيقيا لا يمكن ان تبنى على العقل المجرد لأنه لا يعتمد على التجربة الحسية الضرورية لادراك الحقيقة . فهي تحتاج لتستقيم إلى الأخلاق العملية لتبرير وجودها.

---

(1) Descartes,Meditations métaphysiques,pp.47-80

(2) كانط، نقد العقل العملي المجرد، ص 213-215.

ولكي نفهم فكرة كانط يمكن الرجوع إلى الأديان كاليهودية والمسيحية والإسلام التي تنطوي على مبادئ ميتافيزيقة وسنن خلقية ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً محكماً. إن الوصايا العشر في اليهودية والمسيحية ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدستور الخلقي الذي ينطوي عليه القرآن والسنة في الإسلام ، يترتب على التقيد بها أو مخالفتها الثواب والعقاب في الآخرة علاوة على أنها ليست وضعية بل هي شريعة آلهية مقدسة، ومن ثم اكتسبت قوتها وقيمتها . وبكلمة اخرى ان هذه الأخلاق العملية ذات مصدر ميتافيزيقي هو الله الذي يسنها ثم يعاقب أو يثيب عليها.

وإذا كان كانط يلتقي مع أصحاب الأديان في الربط بين المعتقدات الميتافيزيقية والقواعد الخلقية ، فهو يختلف عنهم في المبدأ. فهو ينطلق من الأخلاق ليقيم عليها الميتافيزيقيا بينما ينطلق هؤلاء من الميتافيزيقيا ويجعلونها اولاً ، ومنها يستقون الأخلاق.

هذه الحلقة التي ربط بها كانط الميتافيزيقيا بالأخلاق تبدو ضعيفة لدى تفحصها. لقد قال ان المجتمعات لا تعيش بدون نظام خلقي ، ولا قيمة للنظام الخلقي بدون ربطه بمعتقد ميتافيزيقي. والواقع ان النظام الخلقي السائد في مجتمع من المجتمعات يستمد قيمته وقوته ليس من المعتقدات الميتافيزيقية فقط بل من الضرورات الاجتماعية والظروف الطبيعية . ان الرأي العام الاجتماعي والسلطة تمارسان إكراهاً أو الزاماً يضارع الإلزام الميتافيزقي . أضف إلى ذلك إننا نجد مجتمعات لا تربط أخلاقها بمعتقدات ميتافيزيقية.

9- ثم إن للمتصوفة دليلهم المميز . هذا الدليل ينكر على العقل القدرة على معرفة الله أو إثباته ويتبنى طريقاً مغايراً يمكننا من ادراك الله والتحقق من وجوده هو الحدس [1]أو الادراك المباشر أو المشاهدة . والمتصوفة يدعون أنهم يتمكنون بفضل الرياضة الجسدية والنفسية التي يمارسونها باستمرار كالزهد والصوم والصلاة والذكر والتأمل ان ينسلخوا عن العالم المحسوس وان يمروا بأحوال ومقامات تنتهي بهم إلى الفناء عما حولهم وعن انفسهم ، ومشاهدة الله والاتصال به ومعرفته عن كثب.

---

[1] الحدس لغة السرعة . وعند ابن سينا سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول . وعند التهاوني تمثل المعنى في النفس دفعة واحدة . وعند ديكارت تصور الذهن المباشر للطبائع البسيطة كالامتداد والحرارة والشكل والزمان ، وللحقائق الاولية كعلمي أني موجود، وللمبادئ العقلية كعلمي أن الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان . وعند لوك ادراك الذهن التوافق أو التعارض بين فكرتين دون وساطة فكرة ثالثة كما في الاستدلال.

هذا الدليل نجده عند البراهمة الهنود متمثلاً باليوغا والنرفانا ، كما نجده عند أفلوطين اليوناني الذي زعم انه جذب مرتين . وفي الإسلام كثر عدد المتصوفة الذين أسهبوا في وصف تجاربهم كالبسطامي والجنيد والحلاج وابن الفارض وابن عربي .

وانضم إليهم الغزالي في اواخر حياته لأنه وجد طريقهم أصلح الطرق للوصول إلى الحقيقة والحق . وفي المسيحية مر القديسون بتجارب صوفية مماثلة.

ويعتقد برغسون ان التصوف الحقيقي وقف على القديسين المسيحيين، ويرى ان التجربة الصوفية صحيحة وإنها خير طريق إلى معرفة الله كما ان التجربة الحسية العلمية خير طريق إلى معرفة الطبيعة . إن التجربة مهما كان نوعها صوفية أم علمية تقوم على الحدس أو الاتصال المباشر بالموضوع.

والحدس بنظره أفضل من التحليل العقلي لأن الأشياء في تغير مستمر وحركة دائمة ولا يمكن إيقاف حركتها وتغييرها لتفحصها كما يفعل العقل ، فكان لا بد من التحرك معها ومواكبتها للتعرف إليها عن كثب ، وهذا ما يقوم به الحدس.

ان التصوف عند برغسون اتصال بالله أو اتحاد جزئي به. ويصف التجربة الصوفية بقوله ان النفس تهتز في اعماقها بفعل التيار الذي يحملها فتتوقف عن التفكير في ذاتها. إنها لا ترى القوة التي تهزها ولكنها تشعر بوجودها غير المحدود ، أو تكتشفها من خلال رؤية رمزية ، وبعدئذ تشعر بالفرح والوجود وتهتف قائلة : الله هناك .

تلك القوة التي تهز النفس هي الاندفاعة الحية L´élan vital التي انسابت بشكل طاقة في المادة فبدت لنا بشكل واع أو لا واع، وتطورت عبر الزمان ، وانتهت إلىشكلين من المعرفة هما الغريزة والعقل. الغريزة تحدس والعقل يفكر، الغريزة تسيطر على الحيوان، والعقل يسيطر على الإنسان. ولكن هذه السيطرة غير كاملة . إذ يوجد عقل ما لدى الحيوان إلى جانب الغريزة ولكنه ضعيف، كما توجد غريزة تحدس لدى الإنسان إلى جانب العقل ، وبهذا الحدس تتم التجربة الصوفية.

إن الله برأي برغسون قوة أو طاقة لا محدودة . هذه الطاقة تخلق كل شيء وتحب ما تخلقه ، وتوجد في كل جزء من العالم .

ويؤكد برغسون ان التجربة الصوفية صحيحة ، ويستدل على صحتها من توافق المتصوفة رغم اختلاف أديانهم ومذاهبهم وبلدانهم واجناسهم على اوصاف واحدة

يضفونها على تلك التجربة . هذا التوافق يشير إلى وحدة حدس تفسر بوجـــود كـــائن حقيقي يعتقدون انهم يقيمون واياه علاقات أو اتصالات.

إن التجربة الصوفية تمكننا بنظر برغسون من إثبات الله لأن الشيء يكون موجوداً إذا أدركناه ، ونحن ندركه إذا كان معطى لنا بواسطة تجربة حقيقية وممكنة[1] .

والواقع ان برغسون عندما يقصر التجربـــة الصوفيـــة الحقـــة علـــى القديســـين المسيحيين يجعل معرفة الله محصورة بعدد قليل من البشر هم هؤلاء القديسون . أمـــا سائر الناس فلا يملكون وسيلة لمعرفته وبالتالي فإنهم محرومون من هذه النعمة .

وإذا كانت التجربة الصوفية حقيقية وممكنة كالتجربـــة العلميـــة فلمـــاذا لا يمكـــن تكرارها كالتجربة العلمية ؟ وبعبارة أخرى إذا كانت التجربة الصوفيـــة نوعـــاً مـــن التجارب التي يقوم بها الانسان لاكتساب المعرفة ، أية معرفة ، فيجـــب ان تتصـــف بتلك المزية التي تمتاز بها التجربة عامة وهي إمكانية تكرارها علـــى اوســـع نطـــاق وجعلها في متناول كل من يريد التحقق من وجود الله .

ولم يلق الدليل الحدسي الترحيب من المفكرين العقلانيين . وكان اعنف هجوم شـــن عليه من قبل هيغل الذي قال ان النسق العلمي في الوصول إلى الحقيقة يقـــوم علـــى التصور وحده ، أما الحدس فلا يصلح لإدراك الحقيقة. والقائلون بـــالحدس يصدفـــون عن الفكر الذي يميز ويتصور ذات المطلق ويعتمـــدون علـــى الإحســـاس بالماهيـــة ويطلبون الحشو: الجمال ، القداسة الأبدية ، الحب، النشوة ، الفناء . إن الفلسفة ليســـت متعة صوفية مفعمة بالألوهية وليست حشواً كلامياً . إن تلك المعرفة المستغنية عـــن التصور والتي تدعي الاتحاد بالله أو إغراق الذات الجزئية بالماهية إنما تغـــرق فـــي الأحلام والاوهام[2].

ولم يكتف هيغل بانتقاد المتصوفة ولا سيما معاصره جاكوبي الذي قال ان العقـــل عاجز عن معرفة الله لأن تصوراته المتناهية لا تصلح لوصـــف اللامتنـــاهي أي الله، ولا بد من اعتماد الحدس طريقاً إليه . وإنما انتقد أيضاً ديكارت الذي قال اننا نعـــرف الله معرفة مباشرة لاننا نملك عنه فكرة فطرية . إن هذه النظرية تصح إذا لم تســـتبعد التوسط. ولكن ديكارت استبعد التوسط عندما قال ان عبارته "أنا أفكر إذن أنا موجـــود" ليست قياساً.

(1) Bergson,les deux sources de la morale et de la religion,pp.234-265

(2) هيغل ، علم ظهور العقل ، ص 13-16 .

إن ما يريد هيغل ان يقوله هو أن المعرفة الحدسية أو المباشرة لا توجد في الحقيقة، ولا يوجد معرفة حقة بدون توسط . هذا التوسط يكون أما بشيء آخر أو بواسطة الشيء نفسه . إن المعرفة الحسية للأشياء الخارجية خطأ ووهم لأن العالم المحسوس يخلو من الحقيقة ، ووجود الأشياء الخارجية عارض وعابر بوصفه مظهراً فقط . إن جميع المزاعم والمسلمات يجب ان نخضعها للتدقيق عندما نريد أن ندخل باب الفلسفة[1].

حكم عام:

10 – إن جميع الأدلة التي استعرضناها تعتمد على دعامتين هما العقل والحدس . فدليل الحدوث ودليل الصنع ، ودليل السببية ، ودليل العناية ، والدليل الخلقي تستند إلى العقل ، أما دليلا الوجود والذوق الصوفي فيستندان إلى الحدس . أصحاب الأدلة الخمسة الاولى يدعون أن عقولهم حللت معطيات موجودة في العالم فاستنتجت منها وجود الله . وأصحاب الدليلين الأخيرين يدعون أنهم يدركون الله مباشرة كما يدركون أنفسهم .

وجميع هذه الأدلة اصطدمت بصعوبات ووجهت إليها انتقادات ألقت عليها ظلالاً من الشك كما مر معنا . العقلانيون قالوا انهم انطلاقاً من العالم المحسوس توصلوا إلى إثبات كائن سام غير محسوس هو الله. والحدسيون قالوا انهم يحسون بوجوده أو يشاهدونه . هذا هو التضارب الصارخ . هؤلاء قالوا ان الله يعقل ولا يحس ، واولئك قالوا العكس : انه يحس ولا يعقل . فكيف نفسر ذلك؟

نحن لا نستطيع أن ننفي وجودالله لاننا لا نملك أدلة كافية على عدم وجوده . ان حجة الماديين القائلة انه لو كان موجوداً لكان محسوساً أو مدركاً بالحس باعتبار ان وجوده بعدل ادراكه هذه الحجة ليست كافية لأن الأشياء توجد بمعزل عنا سواء ادركناها أم لم ندركها . والتسوية بين الادراك والوجود غير صحيحة إلا إذا أضفنا إليك عبارة : بالنسبة للمدرك . وقد وقع في هذا الخطأ الماديون والروحيون معاً . إن كلاً من بركلي وماركس انطلقا من مبدأ التسوية هذا بين الوجود والادراك وانتهيا إلى نتيجتين متناقضتين تماماً : بركلي انتهى إلى إثبات الروح ونفي المادة ، وماركس انتهى إلى إنكار الروح وإثبات المادة . وهذا دليل على خطأ المبدأ الذي انطلقا منه .

---

[1] هيغل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص 196 – 209 .

وقد بدا للحدسيين انهم يؤمنون هذا الشرط أي إمكانية الإحساس بالله أو مشاهدته كدليل على وجوده . فادعوا أنهم يرونه ويقيمون معه علاقات محبة (المتصوفة) أو يدركونه إدراكاً مباشراً (ديكارت) . ولكن كيف يصير اللامحسوس محسوساً ؟ إن الحس لا يدرك سوى ما هو مادي ، فإذا أصبح الله موضوعاً للحس صار مادياً ومن ثم يمكن القول ان الحدسيين انزلقوا إلى التجسيد والتشبيه والحلولية .

وعلاوة على ذلك ثمة فرق بين الشعور بالذات والشعور بالله . إن الذات ترتبط بجسم معين مادي عضوي ، أما الله فلا يرتبط بجسم أو مادة . هذا ما سها عنه الحدسيون . لقد جعل ديكارت فكرة الله قبلية كفكرة الذات، ونحن نحس به كما نحس بأنفسنا مباشرة ودون واسطة . ولكن لوكان كل انسان يملك وعياً بالله كما يملك وعياً بذاته لآمن جميع البشر بالله . وهذا ما لا يقره الواقع.

أما العقلانيون فقد انطلقوا من العالم المصنوع ليستدلوا على الصانع . بيد ان العقل البشري لا يستطيع الإحاطة بهذا العالم فكيف يستطيع الإحاطة بصانعه . ثم انه ليس من الضروري ان يكون المصنوع انعكاساً للصانع أو صورة له .

والحق ان وجود الله ينطلق من الشعور بالجلال . ان لدينا شعوراً لا ريب فيه بالجلال ، هذا الشعور يثار فينا لدى تأمل الأشياء العظيمة الامتداد أو القوة أو الحجم ، كمنظر السماء اللامتناهية العامرة بما لا يحصى من المجرات والكواكب والنجوم ، ومنظر البحار البعيدة الأغوار المتلاطمة الأمواج ، ومنظر الجبال الشامخة والاودية السحيقة ، ومنظر الجيوش الجرارة . هذه المناظر تولد في نفوسنا مشاعر الرهبة والدهشة والتقدير التي نطلق عليها اسم الشعور بالجلال.

ثم ان هذا الشعور بالجلال يحرك مخيلتنا ويسألها تاويلاً لهذا الكون اللامتناهي العجيب المدهش ، فتتصور المخيلة كائناً هو مصدر كل عظمة وجلال أو هو مثال العظمة والجلال ندعوه الله.

وهكذا غدا الله مناط الشعور بالجلال ومصدره . فهو اللامتناهي العظم بحيث لا يحد ، واللامتناهي القوة بحيث لاراد لمشيئته المطلقة.

إن جميع الصفات التي أسبغتها الكتب الدينية على الله تتبع من فكرة الجلال أو تعود إليها . ولذا نجد تكرار هذه الصفة : الله جل جلاله ربي ، وصاحب المجد والجلال ، واسم الجلالة.

إن الأنبياء الذين بشروا بالله الواحد ظهروا في الشرق ولا سيما في البلاد العربية الواقعة بين فلسطين والحجاز حيث يصفو وجه السماء فيسفر عن النجوم المعلقة في الفضاء اللامتناهي والكواكب السابحة في الآفاق البعيدة وحيث تترامى الصحارى إلى ما وراء حدود الرؤية . وكلها مناظر تبعث في النفس الشعور بالجلال وتحفز الخيال على التحليق والتصور.

وإن كل ما يثير الشعور بالرهبة يذكرنا بالله كفكرة الموت ، والتعرض للأخطاء والكوارث والأزمات.

إن هذا الدليل على وجود الله لا يقوم على العقل ولا على الحس وإنما يقوم على المخيلة . المخيلة هي التي تنشط بناء على طلب الشعور بالجلال لمعرفة الله ولتصوره على الشكل الذي نراه عليه في الأديان السماوية وغير السماوية.

لقد اهتدى الفارابي إلى دور المخيلة في النبوة . فقال ان النبي يملك مخيلة قوية متحررة من سلطان العقل والحس ، تستطيع ان تتصل بالعقل الفعّال وتستمد منه المعقولات ورسوم المعاني الكلية والجزئية . والعقل الفعال بنظره ملاك يتوسط بين النبي والله أو يكون صلة وصل بينهما ، وينحصر دوره في حمل الوحي أو التنزيل من الله إلى النبي .

إن المخيلة لدى النبي وسيلة المعرفة كالعقل عند الفيلسوف ولكن المعرفة واحدة في طبيعتها وجوهرها عند النبي والفيلسوف. إذ ان مصدرها هو العقل الفعال . إنها ضرب من الإشراق أو الإلهام . وهنا يقترب الفارابي من المتصوفة ، والفرق بين مذهبه ومذهبهم هو أنه يجعل الأتصال بين النبي والله يتم بواسطة العقل الفعال ، بينما يجعلون الاتصال يتم بين المتصوف والله دون واسطة ، أي مباشرة، ثم انه يعتمد المخيلة كوسيلة للإتصال بينما يعتمد المتصوفة الحس أو المشاهدة المباشرة [1].

إن نقطة الضعف في مذهب الفارابي هو مقولة العقل الفعال . لقد وجد تلك المقولة عند استاذه أرسطو ولكنه لم يحسن فهمها ، فما كان منه إلا أن استعان بالدين الاسلامي الذي أمده بمقولة الملاك الأمين حامل الوحي أو المعارف الدينية المنزلة ، فأعلن أن العقل الفعال هو ذلك الملاك الأمين حامل الوحي والتنزيل .

---

[1] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 114 – 116 .

وقد تطرق كانط إلى الجليل في سياق بحثه في الجمال وملكة الحكم. فقال ان الجليل والجميل يتشابهان في كونهما شعورين بالغبطة لدى الإنسان المتأمل ، وفي أن الغبطة المتأتية عنهما لا تتعلق بالاحساس كما هو الحال في المستساغ ، ولا بالفكر كما هو الحال في الخير ، بل بتصور صادر عن المخيلة بالانسجام مع ملكة العقل ، وفي انهما لا يفترضان حكماً منطقياً عقلياً.

ولكنهما يختلفان في أن الجليل يتعلق باللاشكل واللامحدود بينما يتعلق الجميل بالأشكال المحدودة . وفي ان الجميل لا يؤدي بالفكر إلى أفكار عامة بينما يدعو الجليل الفكر إلى الارتفاع عن الشعور إلى أفكار عامة تنطوي على غائية سامية [1].

لقد أخطأ كانط في قوله أن الجليل يسبب شعوراً بالسرور أو الغبطة كالجميل . إنه يسبب شعوراً بالرهبة والتقدير والتهيب بينما يسبب الجميل شعوراً حقاً بالغبطة والمحبة.

كما أخطأ عندما اعتبر الجميل والجليل شعورين لا علاقة لهما بالإحساس . إن الشعور ينطلق من إحساس أو مجموعة أحاسيس إذا تعمقت غدت مشاعر قوية أو ضعيفة . هذا ما نبه إليه سبنسر وأخذ به جويو في تحليله للإحساس الجمالي.

واخطأ مرة ثالثة عندما قال ان الجليل يتعلق باللاشكل . إن الإحساس لا يدرك الأشياء إلا ضمن أشكال معينة يحيط بها .

ولكن كانط أصاب عندما قال ان الجليل يحث الفكر على الارتفاع من الشعور إلى أحكام عامة تتعلق بغائية سامية على عكس الشعور الجمالي الذي يبقى محصوراً في نطاق الشعور ولا يفتش عن غاية سامية . بيد أن كانط وقف عند هذا الحد ولم يتقدم ليستنتج ان الشعور بالجليل هو أساس بناء الميتافيزيقيا. لقد فتش عن قاعدة أخرى يبنى عليها الميتافيزيقيا فوجدها في الأخلاق ، فجاءت ضعيفة مصطنعة .

---

(1) Kant,Critique de la faculté de Juger,pp.84-115.

الفصل الثالث

النفس

1- الكلام على النفس شائك وملتبس . فلا شيء يقيني بشأن ماهيتـــــها ، وليســـت الأدلة التي قدمت على وجودها بمفحمة . ولعل هذا ما عبر عنه القرآن الكريم بقولـه : **{يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي، وما اوتيتم مـــن العلـــم إلا قليـــلاً }** [سورة الإسراء الاية 85].

هذه الروح هي النفس وقد استعملت الكلمتان مترادفتين في اللغة العربية[1] . يـــدل على ذلك اصلاهما اللذان يعنيان الهواء. فاصل الروح الريـــح أي الـــهواء ، واصـــل النفس النفس أي الهواء أيضاً.

والروح مبدأ الحياة في الكائنات الحية، وتتمثل الحياة بالنمو في النبــــات،وبـــالنمو والإحساس في الحيوان، وبالنمو والاحساس والعقل في الإنسان.

إن مبدأ الحياة هذا الذي دعي الروح أو النفس ما زال سراً غامضاً. وقـــد حـــاول علما الأحياء والطب كشف النقاب عنه ، ولكنهما لم يهتديا حتى اليوم إليه. لقد توصـــلا حقاً إلى معرفة حقائق عديدة في ذلك المجال كتركيب الجسم الحي من أجهزة وخلايـــا،

---

[1] راجع مادتي الروح والنفس في لسان العرب لابن منظور.

وتركيب الخلية من أجزاء وعناصر كثيرة، وتكاثر الخلايا بعملية الإنشـطار. وزعـم الطبيب والعالم الفرنسي المعاصر كلود برنار أن الحياة نتيجة تفـاعلات كيماويـة - فيزياوية للعناصر الثمانية عشر التي يتركب منها الجسم. ولكنهما لـم يتوصـلا إلـى صنع خلية حية رغم استحضار العناصر التي تتركب منها ، ورغم التجارب الدائبـة لبلوغ تلك الغاية.

2- أما الفلاسفة فقد تضاربت أراؤهم حول هذه المسألة ، ويمكن ارجاعـها إلـى مذهبين رئيسين: مذهب يقول ان النفس ليست سوى الجسم أو جزء من الجسم يقـوم بوظائف الحياة من نمو أو حس أو تفكير . ومذهب آخر يقول ان النفس ليست الجسـم بل جوهر غير جسماني أو مادي يدير شؤون الجسم ولا يفسد بفساده.

3- وقد عرف المذهب الثاني بالمذهب الروحاني والمثالي لأنه يميز بين الـروح والجسد ويجعل الروح جوهراً غير مادي. وأقدم هؤلاء الفيلسوف اليوناني أفلاطـون الذي ميز ثلاثة أنواع من النفوس : الشهوانية والغضبية والمفكرة . توجد الشـهوانية والغضبية في الصدر ويفصل بينهما غشاء حاجز. أما النفـس العاقلـة فتوجـد فـي الرأس[1]. وتختلف النفس العاقلة عن الشهوانية والغضبية فـي المصـدر والماهيـة والمصير. فهي تهبط إلى الجسد من السماء حيث عالم المثل، وهي ذات طبيعة عقليـة إلهيه ولذا اكتسبت قبل حلولها الجسد معرفة الحقائق الأزلية . وبعد حلولـها الجسـد تصبح سيدته وتفرض عليه سلطتها وتدير شؤونه، وعندما ينحل الجسد ويفسد تتركـه النفس. وتعرج من جديد إلى السماء . هذا هو مصير النفس الخيرة التي عاشت حيـاة فاضلة ومارست الحكمة وانصرفت إلى تأمل الله والبحث عن الحقيقة معتبرة الجسـد قيداً يكبلها . أما مصير النفس الشريرة فمختلف، إنها بعد موت الجسد تعلـق بجسـد يشبه الجسد الذي تركته لتمارس الأعمال ذاتها التي تعودتها. فـالنفس التـي كـانت منهمكة بالشهوات تحل جسد حمار وما أشبه، والنفس التي مارست في حياتها الظلـم والطغيان تحل جسد ذئب وما أشبه. أما النفسان الآخريان أعني الشهوانية والغضبيـة فتتكونان مع الجسد وتفسدان بفساده، وهما مصدر الأهواء واللذات والآلام والخـوف والشجاعة والآمال [2].

4- وعلى الرغم من أن أرسطو تلميذ أفلاطون بحث موضوع النفـس فـي الفلسـفة الطبيعية إلا أنه ميز بين النفس والجسد، وعرفها بأنها كمال اول لجسـم طبيعـي ذي

---

(1) Platon, œuvres complètes,timée,pp.520-521.

(2) Platon, œuvres complètes,phedon,pp.797-805.

حياة بالقوة . وهو يعني بالكمال الاول الصورة. فالنفس صورة الجسم وبذا تكون جوهراً لا بمعنى المادة ولا بمعنى الجسم ولكن بمعنى الصورة، ويكون الجسم هو الكائن الحي بالقوة ، ويكون الحيوان هو النفس المتصلة بالجسم.

وبصدد مصير النفس لم يكن موقف أرسطو حاسماً فهو يقول ان ملكات النفس النامية والحاسة والمتخيلة والمريدة تشكل أجزاء منها ولا يمكن فصلها عن الجسم، أما الملكة الخامسة أي العقل فلا شيء يقيني بشأنها، ويبدو على الأرجح ان العقل نوع من النفس مختلف عن باقي الملكات ، وحده يمكن فصله عن الجسم مثل الأبدي من الفاسد. وعلى هذا الأساس يمكن القول ان النفس لا يمكن ان تكون جسماً ولا في غير جسم ولكنها شيء من الجسم [1].

5- واقتفى ابن سينا أثر أفلاطون وأرسطو ومزج أراءهما واستنبط منها أدلة عديدة على ان النفس جوهر روحاني خالد مختلف عن الجسم ، يهبط على الجسم من السماء ويغادره عند الموت. وهذا ما عناه في قصيدته العينية الشهيرة:

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهو يتبنى التحديد ذاته الذي أعطاه أرسطو والقائل أن النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي، وان شئنا قلنا كمال اول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة أي مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة". فالنفس صورة الجسم التي تعطيه ماهيته، وهي التي تقوم بالحركة والنمو والحس والارادة والتخيل والفكر.

ويدل على ان النفس جوهر روحاني مختلف عن الجسم إدراك المرء نفسه إدراكاً مباشراً بلا وسط أي بدون معونة الحواس الظاهرة أو الباطنة . هذه النفس التي تدرك ذاتها بذاتها ليست البدن ولا عضواً من أعضائه الخارجية أو الباطنية.

ذلك أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس الظاهرة ، والإنسان يدرك ذاته مع إغفاله الحواس أما الأعضاء الباطنة فلا تدرك إلا بالتشريح، والمرء يدرك ذاته بدون تشريح. ومثل الرجل المعلق في الفضاء الذي ساقه ابن سينا يوضح هذه المعرفة الحدسية للنفس والتي لا تحتاج إلى الحواس أو العقل.

---

(1) Aristote,De l'âme,p.p.68-62.

- ويدل أيضاً على ان النفس غير الجسد وليست جسماً من الأجسام وظيفتها الفكرية وتحصيلها العلم. ذلك ان الإنسان يحصل العلم الذي يتألف من الصور المعقولة الكلية. هذا العلم يقتضي محلاً يقوم به من ذات الإنسان. هذا المحل لا يجوز أن يكون جسماً لأن الجسم منقسم وما يحل به ينقسم بانقسامه. وبما ان الصور لا تنقسم وجب ان يكون محلها غير الجسم المنقسم ، أي جوهراً روحانياً نسميه النفس الناطقة.

والنفس تقوم بتصور المعقولات بدون آلة جسمية ولا بمشاركة الجسم . ولو كان الجسم آلتها لاعتراها ما يعتريه من كلال. ونحن نجد هذه القوة المتصورة للمعقولات كلما ادركت من المعقولات الشاقة صارت على فعلها أقوى . فهي إذن مدركة بذاتها. بينما نرى العين تكل وتضعف إذا ادامت النظر إلى الشمس ، ونرى القوة السامعة تكل وتضعف إذا تكرر وصول الأصوات القوية إليها.

ثم إن الجسم لا يستطيع تبديل الصور، لأن حلول الصور فيه إنفعال وقبول. وبما ان النفس تبدل الصور المعقولة فهي ليست جسماً.

ويتفرع عن هذا الدليل الذي يسوقه ابن سينا للتفرقة بين النفس والجسم ، قوله ان الجسم يأخذ بالذبول والنقص والضعف بعد سن الأربعين،أما القوة العاقلة فتتابع نموها غالباً بعد هذا السن.وأكثر الناس يستفيدون عادة ذكاء وبصيرة بعد تجاوز الأربعين.

ويرى ابن سينا أن الأجسام لا تقوى على أفاعيل غير متناهية بعكس القوة النفسية الناطقة التي تستطيع إحتواء الصور العددية والحكمية والهندسية اللامتناهية.

- ثم إن الادراك الحسي لا يمكن ان يعزى إلى الجسم وينبغي نسبته إلى قوى مختلفة هي النفوس. إن الإدراك يحصل بإنفعال المدرك بموضوع الإدراك . والجسم لا يدرك شبيهه لعدم انفعاله به، ولا يدرك ضده لأنه يفسد عند لقاء ضده ولا يبقى موجوداً.

- وكذلك الأفعال والحركات الإرادية الصادرة عن الإنسان لا تصح نسبتها إلى جسمه. إن الأجسام الطبيعية ذات حركات محدودة تحدث بفعل الثقل فتهبط، أو بفعل الخفة فتصعد. وحركات الإنسان كثيرة ومتنوعة وغير مقيدة بالثقل والخفة . ونحن نرى انفسنا تقوم بحركات بما فيها جسمنا في الوقت والجهة والذات .

– ويرى ابن سينا في الذاكرة دليلاً على وجود النفس المغايرة للجسد . إن الجسد يتغير بإستمرار فهو في نماء أو نقص دائمين ومع ذلك تحافظ الذاكرة على ثباتها وديمومتها وتجعلنا نشعر بعدم تغير ذاتنا في الماضي والحاضر والمستقبل . إن هذه الذاكرة الثابتة لا يمكن ان تعزى إلى الجسم المتغير ويجب نسبتها إلى قوة أخرى هي النفس.

–أما مصير النفس فمغاير لمصير الجسد لأنها مختلفة عن الجسد ، ولا تقوم به بل تقوم بذاتها لأنها جوهر والجوهر يقوم بذاته. وينتج عن ذلك ان فساد احد الجوهرين المجتمعين لا يقتضي فساد الثاني ، فإذن موت البدن لا يوجب موت النفس.

ثم ان النفس جوهر بسيط والجواهر البسيطة لا يعروها الفساد لانها ليست مركبة من عناصر قابلة للاجتماع والتفكك.

وأخيراً أن النفس جوهر روحاني والجواهر الروحانية خالدة ، إذن النفس خالدة[1].

لم ترض أدلة ابن سينا ابن رشد القائلة ان الصور المعقولة غير هيولانية وان الادراك العقلي غير متناه وغير انفعالي ولا يضعف مع تقدم العمر وهو عين المدرك. ويذهب إلى ان العقل مضطر في حصوله على المعاني الكلية إلى الاعتماد على الحس والتخيل والتذكر والتجربة "ولذلك من فاتته حاسة من الحواس فاته معقول ما يدرك بها .." وان هذه المعقولات تستند إلى موضوعات خارج النفس ولذا كانت متكثرة بتكثيرها ومتغيرة بتغيرها وحادثة وفاسدة مثلها ، وتكون بالقوة ثم تصبح بالفعل . فهي إذن ليست قبلية ولا بالفعل دائماً كما يزعم أفلاطون . وهو يخطئ أفلاطون الذي قال بأزلية تلك المعقولات وبفساد العقل الهيولاني ويخطئ تامسطيوس القائل بأنها بأزلية العاقل الهيولاني . ويؤيد أرسطو القائل بان العقل قوة من قوى النفس ، وانه ثلاثة أنواع ، هيولاني، وبالملكة وفعال. فالهيولاني استعداد النفس لقبول المعقولات وهو ليس أزلياً . والعقل بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل في الهيولاني . والفعال جوهر مفارق أزلي موجود بالفعل دائما ينقل الهيولاني من القوة إلى الفعل وعندما يتصل به العقل الهيولاني يغدو مستفادا. وهو يذهب مثل أرسطو إلى ان العقل قوة تختلف عن قوتي الحس والتخيل بثلاثة وجوه : الاول أنه يدرك المعاني العامة والكلية مجردة عن الهيولى بينما الحس والتخيل يدركانها في الهيولى

---

[1] ابن سينا ، النجاة، ص 196 –226 ؛ مبحث عن القوى النفسانية (تحقيق فاندايك ضمن كتاب"فلسفة ابن رشد، دار العلم للجميع،بيروت،1935)ص67–72 ؛الإشارات والتنبيهات، ج3.

والثاني أنه يركب المعاني بعضها إلى بعض والثالث أنه يحكم ببعضها على بعض وهذه القوة نوعان نظرية وعملية[1] .

6- ويمكن القول ان المذهب الروحاني بلغ ذروته مع ابن سينا ، يدل على ذلك هذا الحشد الكبير من الأدلة التي تدعمه. أما الذين جاؤوا بعده من دعاته امثال ديكارت في الفلسفة الحديثة ، وبرغسون في الفلسفة المعاصرة فلم يضيفوا جديداً إليه فديكارت قال بالثنائية في الإنسان وميز النفس عن الجسد وقال إن النفس جوهر مفكر، وإثبات هذا الجوهر لا يحتاج إلى براهين عقلية ولا إلى تجربة حسية . إن النفس تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً عن طريق الحدس. وهو يردد ما قاله ابن سينا ولا يضيف إليه شيئاً هاماً (مثل الرجل المعلق في الفضاء): "ليس من شيء يسهل علينا معرفته مثل نفسنا ، فاذا أغمضت عيني ، وسددت أذني ، وعطلت جميع حواسي ، ومحوت من فكري جميع صور الأشياء الجسمية ، أو إذا اعتبرتها جميعاً مغلوطة ، وإذا خلوت إلى ذاتي ، ألفي نفسي شيئاً مفكراً أعني شيئاً يشك ويثبت وينفي ويكره ويريد ويتخيل ويحس، إنها فكرة واضحة ومتميزة ، وكل فكرة تحوز على هاتين الصفتين تكون حقيقة".

وأهم فرق يجده ديكارت بين الروح والجسم هو أن الجسم منقسم بينما النفس غير منقسمة . فأنا لا أستطيع أن أميز في ذاتي أية أجزاء ، إنني أعرف ذاتي شيئاً مطلق الوحدة . وعندما يفصل عن جسمي رجل أو يد لا أشعر ان شيئاً ما اقتطع من فكري. ولا يمكن ان تقول ان ملكات الإحساس والإرادة والتخيل أقسام من النفس لأن النفس هي مبدأ هذه الملكات وتستعمل ملكتها فيها. وقد رأينا ابن سينا يفزع إلى هذا التمييز بين الجسم والفكر ليثبت وجود النفس[2] .

7-أما برغسون فيبرهن على وجود النفس كجوهر مغاير للجسد عن طريق التجربة الوجدانية التي تظهر ان التفسيرات الفيزيولوجية لا تكفي لتعليل الذاكرة ، وتبين استحالة نسبة الذكريات إلى الدماغ . إن الذاكرة تتعلق بجوهر غير جسدي هو النفس[3].وعدا الذاكرة ثمة ثلاثة أدلة على وجود النفس هي الشعور والارادة والفكر

---

(1) ابن رشد، النفس، (دار الفكر اللبناني ، بيروت، 1994،ط1)ص82-104

(2) Descartes.Méditations metaphysique ,pp60-91.

(3) يقول برغسون"أن الذاكرة تمثل نقطة الالتقاء بين النفس والجسم. ان الحالة النفسية تؤثر على الدماغ الذي ينحصر عمله في تحريك الجسم . فاذا خطرت في ذهننا فكرة معقدة بشكل استدلال نجدها تترافق مع عدة صور ، وهذه الصور تحدث في الجسم حركات ومواقف تتناسب معها . ان الجسم يعكس الافكار كما يعكس الممثلون على المسرح أفكار الرواية Bergson matiere et mémoirep.pp 5-6.

الخلاق[1].

وبما ان النفس جوهر مغاير للجسد فهي خالدة . بيد أننا لا نعرف ما يكفي عن شروط الخلود ومدته بالتجربة الحسية التي تتم هنا على الأرض. فاذا انتقلنا إلى أعلى نجد تجربة من نوع آخر هي الحدس الصوفي الذي يبين أن النفس تنتمي إلى الماهية الآلهية[2].

هذان الدليلان اللذان ساقهما برغسون سبقه إليهما ابن سينا . فابن سينا قال قبله ان مصير النفس يجب ان يختلف عن مصير الجسد لأنهما جوهران متباينان. كما قال ان الذاكرة التي لا تتغير كما يتغير الجسد تدل على انتمائها إلى جوهر مغاير للجسد هو النفس.

8- إن هذه البراهين العديدة على وجود النفس وماهيتها ومصيرها لم تقنع الفلاسفة المنكرين لوجودها أصلاً أمثال هيوم وماركس ، ولم ترض بعض الفلاسفة المقرين بوجودها أمثال الغزالي وكانط.

فالغزالي يوافق الفلاسفة الروحانيين على إنها جوهر روحاني خالد ولكنه يعترض على براهينهم التي لا تكفي في نظره ولا تقنع[3] .

فهو لا يفهم قولهم ان النفس شيء واحد لا يتجزأ ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل الجسم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه.

وهو يرجع أدلتهم إلى عشرة ، والحق إنها ترجع إلى واحد يقوم على التفرقة بين العقل والجسم في الإنسان . ومفاده ان العقل الذي يحصل العلم ويختزنه لا يمكن ان يكون هو الجسم أو جزءاً منه أو عضواً من أعضائه أو أكثر من آلاته. وينبغي ان يكون جوهراً غير جسمي أو مادي ندعوه النفس . وذلك لأسباب عدة منها قولهم أن

---

(1) الطاقة الروحية : الفصل الثاني .

(2) Bergson.les deux sources de la morale et de la religion ,pp279-282.

(3) يقول الغزالي ان النفس والروح والعقل والقلب مشتركة بين مسميات مختلفة.
فالنفس مشتركة بين معنيين هما القوة الغضبية والقوة الشهوانية من جهة واللطيفة الروحانية العالمة من جهة ثانية. والروح مشتركة بين معنيين هما : البخار اللطيف المنطلق من القلب مع الدم إلى سائر أجزاء البدن من جهة واللطيفة العالمة .والقلب مشترك بين معنيين هما : اللحم الصنوبري من جهة واللطيفة الروحانية الربانية المدركة المتعلقة بالقلب (روضة الطالبين ص85).

الجسم ينقسم والعلم مؤلف من آحاد لا تنقسم ، فيلزم ان يكون العلم في محل لا ينقسم، أي غير جسماني .

ومنها قولهم ان العقل لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء فقط ، ونحن نقول ان الانسان عالم كله لا بعضه .

ومنها قولهم ان العقل لو كان في آلة جسمانية كالحواس لما ادرك آلته كسائر الحواس ، ونحن نجده يدرك ذاته وجميع الأعضاء والحواس.

ومنها قولهم ان آلات الجسم ينهكها العمل الدائب بينما العقل لا يتعب من التفكير .

ومنها قولهم ان أعضاء الجسم تضعف بعد سن الأربعين على خلاف القوة العقلية.

ومنها زعمهم أن أجزاء الجسم في نمو وإنحلال وتغير بينما تدوم الذات على حالها.

ومنها زعمهم ان المعاني الكلية المجردة التي يحصلها العقل لا يمكن ان يتسع لها جسم محدود جزئي.

وتتلخص اعتراضات الغزالي على الفلاسفة بقوله ان دعوى الفلاسفة أن محل العلم ينبغي ان يكون جوهراً غير جسمي وغير متميز يبطلها قول المتكلمين ان محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم . ودعواهم ان كل حال في جسم ينقسم بإنقسامه يبطلها ما تراه من عداوة الشاة للذئب فهي لا تنقسم لانها واحدة وهي في الوقت ذاته منطبعة في جسم منقسم بإعتراف الفلاسفة.

أما زعمهم أن العقل لو كان في حاسة من حواس الجسم أو عضو من اعضائه لما أدرك ذاته ، ولتعرض للتعب من العمل الشديد ، ولضعف بعد سن الأربعين ، لأن الأعضاء والحواس تتصف بهذه الصفات ، فهو خطأ لأن الفلاسفة يحكمون على الكلي بالجزئي . ولا يبعد أن يكون العقل في عضو من الجسم لا تنطبق عليه خصائص سائر الأعضاء أو الآلات .

ولا يسلم الغزالي بإدعاء الفلاسفة أن الجسم ينمو وينحل باستمرار ويتغير فيه كل شيء ، ويذهب إلى أنه يحافظ على خصائص حملتها النطفة التي تولد عنها.

كما لا يسلم بوجود معان كلية ، ويقول ان المعنى الكلـي ليس سوى صورة المعقول المفرد الجزئي [1].

9- أما كانط فقد تناول البراهين التي وجدها عند ديكارت وأتباعه على جوهرية النفس وبساطتها وشخصيتها وخلودها وانتقدها .

ان البرهان على ان النفس جوهر يقول : ما لا يتصـور إلا كـذات لا يوجـد إلا كذات أي كجوهر ، والموجود المفكر أي النفس لا يتصور إلا كذات ، إذن النفـس لا توجد إلا كذات . هذا القياس غير صحيح بنظر كانط لان حد الـذات في المقدمة الكبرى لم يؤخذ بالمعنى ذاته في المقدمة الصغرى ، ولاننا ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة ، وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقاً بموضوعات . إننا لا نـدرك جوهر النفس كما لا ندرك جميع الجواهر ، ولا نستطيع سوى إدراك الأعراض.

والبرهان على ان النفس جوهر بسيط يقول : الموجود الذي يفترض فعلـه ذاتاً بسيطة جوهر بسيط ، والنفس موجود يفترض فعله أي الفكر ذاتاً بسيطة ، إذن النفس جوهر بسيط . هذا البرهان غلط في رأي كانط لأن حد البسيط أخذ بمعنيين مختلفين في المقدمتين الكبرى والصغرى ، ولأنه ليس من الضروري ان تكون النفـس ذاتاً بسيطة لتفكر تفكيراً بسيطاً.

والبرهان على أن النفس جوهر شخصي يصاغ بالقياس التالي : الحاصل على الشعور بذاته في اوقات مختلفة هو جوهر شخصي ، والنفـس حاصلـة علـى هـذا الشعور، إذن النفس جوهر شخصي . وخطأ هذا القياس بنظر كـانط يعـود إلـى أن الشعور بالذات في اوقات مختلفة لا يدل على بقائها كما هي ، فقـد يبقـى الشـعور وتتغير الذات إذا مرت الذوات بحالة نفسية واحدة .

أما البرهان على خلود النفس فقد صاغته الميتافيزيقيا القديمة بالقياس التالي:الشيء المعلوم مباشرة له وجود متمايز من وجود الشيء المعلوم بالواسطة ، والنفـس تعلـم ذاتها مباشرة بينما لا يعلم الجسم إلا بواسطة النفس ، إذن النفس متمايزة عن الجسم . وخطا هذا القياس برأي كانط يعود إلى اللاتمييز بين النفس والجسم واستقلال احداهما عن الآخر وهذه مسألة لم تستطع الميتافيزيقيا القديمة حلـها . إننـا لا نسـتطيع ان نستدل على دوام النفس أو خلودها إلا بالتجربة والشرط الذاتي لكـل تجاربنـا هـو

[1] الغزالي ، تهافت الفلاسفة المسألة 18؛ ابن رشد ، تهافت التهافت المسألة 18.

الحياة، ولا يمكن ان نستنتج دوام النفس إلا في الحياة لأن موت الإنسان نهاية كل تجربة .

إن نقد كانط لاقيسة الميتافيزيقيا السابقة لا يعني انكاره لوجود النفس أو خلودها ، فهو يقول ان النفس جوهر عقلي خالد ، ولكن الأدلة التي قدمتها الميتافيزيقيا السابقة مغلوطة لأنها لا تعتمد على التجربة الحسية وكل معرفة نستخلصها من العقل المجرد فحسب ليست إلا وهماً . إن العقل العملي وحده صالح لإثبات النفس وخلودها فهو الذي يصوغ القانون الخلقي ، والقانون الخلقي يعين الارادة ، وموضوع الارادة هو الخير الأعلى . ولتحقيق الخير الأعلى لا بد من التوافق بين الارادة والقانون الخلقي. هذا التوافق ندعوه القداسة . والقداسة كمال لا يستطيع ان يبلغه أي كائن بشري عاقل في هذه الحياة . وعلى الرغم من ذلك وبما ان القداسة مطلوبة كان من الممكن ان توجد في تقدم في اللانهاية نحو التوافق بين الإرادة والقانون الخلقي . هذا التقدم اللامتناهي يفترض ديمومة تدعى خلود النفس[1] .

10 – على نقيض المذهب المثالي أو الروحاني يقول الماديون أن النفس هي الجسم أو بعض الجسم . وأقدمهم ديموقريطس اليوناني (470 – 361 ق.م) الذي يزعم ان النفس تتألف من ذرات مستديرة دقيقة سريعة الحركة كتلك التي تشكل النار تنتشر في الهواء وتتغلغل منه إلى الجسم كله وتتجدد بالنفس . وتكثر في أعضاء الحس والقلب والكبد فتكون أساس الحياة والإدراك الحسي والفكر . وما دامت متوافرة كلها في الجسم استمر النمو والشعور ، وإذا فقد قسم منها حدث النوم واللاشعور ، وإذا ذهبت جميعاً حل الموت .

ولم يبتعد ابيقورس (341–270 ق.م) عن ديموقريطس فهو يقول مثله أن الأجسام تتألف من ذرات . والنفس الإنسانية ليست سوى جسم حار لطيف يقوم بوظيفتين هما بث الحياة في الجسم ، ثم الشعور والفكر . وتضطلع بالوظيفة الحيوية ذرات حارة تنتشر في الجسم كله ، وتقوم بالوظيفة الثانية ذرات ألطف مركزها القلب. والنفس تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله ، فلا أمل بالخلود .

وقد أخذ زينون (336–264 ق.م) واتباعه من الرواقيين بالمذهب الذري وعدلوه وقالوا أن الأجسام تتركب من ذرات تتجزأ إلى غير نهاية . وجسم الإنسان مؤلف من

---

[1] كانط نقد العقل العملي ، ص201، مقدمة لكل ميتافيزيقيا ممكنة ص 158 ؛ وراجع أيضاً نقد العقل المحض ، 207 – 216 .

مادة ونفس حار يتحد بها ويجعل ذراتها متماسكة . وهذا النفس شيء جسمي ذري التركيب مبثوث في كل الجسم ، ندعوه في الحيوان والإنسان نفساً لأنه مبدأ الحركة والتصور .

وفي الفلسفة العربية نجد بعض المتكلمين يقولون بالمذهب المادي في النفس. ويذكر الجاحظ أن أحدهم جاء برأي غريب يذهب إلى أن النفس من جوهر النسيم أو الهواء . وينسب الأشعري إلى أبي بكر الأصم قوله :"إن الإنسان هو الذي يرى، وهي شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد ، ونفى إلا ما كان محسوساً مدركاً ". وقال ضرار بن عمرو ان الإنسان مكون من أشياء مادية هي اللون والطعم والرائحة والقوة وما أشبه ، فإذا اجتمعت كونت الإنسان ، ولا يوجد جوهر غيرها فيه ".

وفريق آخر من المتكلمين القائلين بالثنائية مثل النظام والجبائي يقولون ان الإنسان مؤلف من جسم ونفس ، والنفس جسم من الأجسام ولكنه مختلف عن البدن [1].

ويذهب ابن طفيل إلى أن الروح بخار أبيض حار مادي يملأ تجويفاً في القلب الأيسر ، وهي علة الحياة ، فإذا ذهبت مات الإنسان . وهي تفيض على الجسم من لدن الله كما يفيض الضوء من الشمس ، وليست النفس سوى صورة الروح [2].

11- والمذهب المادي الذي كان ضعيفاً في العصور الوسطى بسبب سيطرة النزعات الدينية قوى في العصور الحديثة وجاهر به فلاسفة كثر أشهرهم هيوم وماركس.

أما دافيد هيوم (1711-1776م) الفيلسوف الانكليزي فقد أقر بالصعوبة التي تواجهنا في بحث مسألة النفس . وناقش البراهين التي تسلح بها الفلاسفة الروحيون وأعلن بطلانها . إن بعض الفلاسفة يزعمون أن لدينا وعياً داخلياً عن الذات وأننا نشعر بوجودنا وباستمراريته، وأننا متأكدون من بساطة النفس . إن هذه التأكيدات لا تثبت بالتجربة بنظر هيوم إذ ليست لدينا أية فكرة عن الذات، ولا ندري من أي انطباع اشتقت. إن الذات ليست انطباعاً، وإذا كانت انطباعاً وجب ان يكون هذا الانطباع مستقراً وغير متغير لتتحقق الذاتية . والتجربة تؤكد عكس هذا : فالألم واللذة والأهواء والأحاسيس تتتابع الواحدة تلو الأخرى ولا توجد معاً في وقت واحد.

---

(1) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج2، ص 28 -30 .

(2) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص 36 - 45 .

وإذا طرح السؤال التالي : كيف تتعلق إذن إدراكاتنا بالذات ؟ أجاب هيوم أنه لا يستطيع ان يعي الذات في أي وقت دون إدراك ما ، وأنه لا يستطيع ان يلاحظ سوى الإدراك ، ولا يقع إلا على انطباع بالحر أو البرد ، بالضوء أو الظلمة ، بالحب أو الكره ، باللذة أو الألم . واذا استبعدت جميع هذه الإدراكات في وقت ما كما هو الحال أثناء النوم الهادئ لم يعد لديه وعي بالذات ، ويمكن ان نقول انه غير موجود ، وهكذا الحال أثناء الموت ، فلا شيء يدلنا على أننا لم نصبح عدماً.

ويعرف هيوم النفس بأنها مجموعة إدراكات مختلفة تتتابع الواحد تلو الآخر بسرعة مذهلة ، وتتحرك بإستمرار . هذه الإدراكات المتتابعة تكون الذهن أو الروح. ونحن لا نعرف مكانها ولا تركيبها .

ولكن من أين لنا هذه الفكرة عن هوية النفس ؟ يجيب هيوم بأن هذه الهوية التي نضفيها على الذهن البشري هوية وهمية كتلك التي نضفيها على النباتات والحيوانات. إنها من عمل المخيلة عندما تصادف أشياء متشابهة. ذلك لأن الإدراكات التي تؤلف الذهن تتمتع كل منها بوجود متميز ، مختلف ، قابل للإنفصال عن كل إدراك آخر حالي أو سابق . وإذا كنا نعتقد بهوية النفس وجب أن يكون ثمة رباط يربط إدراكاتنا. هذا الرباط هو المتخيلة . وهي تربط الإدراكات بموجب قوانين ثلاثة أو علاقات ثلاث هي التشابه ، والتجاور في المكان والزمان ، والسببية.

ويزعم الفلاسفة ان الروح جوهر روحي ، ويرفض هيوم هذا الزعم أيضاً ويقول: إذا كان لدينا فكرة عن الجوهر ينبغي ان يسبق هذه الفكرة انطباع ، وهذا أمر صعب ان لم يكن مستحيلاً . وإلا كيف يحصل هذا الانطباع وما هو نوعه؟ وهل هو لاذ أو مؤلم ؟ . وإذا قالوا ان الجوهر شيء يقوم بنفسه لم نستطع تمييز الجوهر عن العرض، ولم نستطع تمييز الروح عن الإدراكات لأن كل ما هو واضح ومتميز موجود ، وكل من إدراكاتنا متميز وواضح فهو إذن موجود بذاته.

والسؤال الذي يجب ان يطرح هو التالي : هل توجد إدراكاتنا في جوهر مادي أو روحي ؟. ثمة دليل قدمه الفلاسفة يذهب إلى أن كل ما هو ممتد مركب من اجزاء، وكل مركب من أجزاء قابل للإنقسام فعلاً أو قوة . ومن المستحيل ان يكون شيء قابل للإنقسام ملتصقاً بالفكر الذي لا ينقسم . وإذا كان الفكر قابلاً للإنقسام أصبح ممتداً وحينئذٍ يجب أن نفتش عن المكان الذي يوجد فيه . إذن الفكر والإمتداد صفتان متنافرتان لا يمكن ان تجتمعا في موضوع واحد.

هذا الدليل خاطئ برأي هيوم ، لأن الإدراك ممتد ، مثلاً الطاولة التي أمامي هي إدراك ، وجميع صفاتها إدراكات ، وأكثر هذه الصفات ظهوراً الإمتداد . إن الإدراك مؤلف من أجزاء تقدم اوضاعها مفاهيم المسافة والتجاور والطول والعرض وبالتالي مفهوم الشكل ، والشكل يكون متحركاً وقابلاً للإنقسام . إن الامتداد نسخة عن الإنطباع ومنتم إليه .

وهناك دليل آخر اورده الفلاسفة على روحانية النفس يقول ان الفكر لا يمكن ان يكون من صنع المادة ولا بد أن ينسب إلى جوهر غير مادي هو النفس . فإذا قسمنا جسماً. إلى أجزاء أصغر أو شكلناه أشكالاً مختلفة أو حركناه حركات عدة لا نحصل في النهاية إلا على جسم ، ولن نحصل أبداً من المادة على فكر . إذن المادة ليست سبباً للفكر.

هذا الدليل يدحضه هيوم بتذكيرنا بمفهوم السبب والنتيجة عنده . فهو يذهب إلى أنه ليس لدينا وعي بارتباط بين الأسباب والنتائج . والتجربة وحدها تسمح لنا بمعرفة العلاقة بينهما . إن أي شيء يمكن ان يحدث أي شيء ، ونحن لا نعرف العلة في كون شيء ما سبباً لشيء آخر . هذه الأدلة تفسد المبدأ السابق . والتجربة تبرهن لنا على العكس ان الأجسام وحركاتها هي سبب إدراكاتنا وأفكارنا، وكل منا يعرف ان مختلف اوضاع جسمه تغير أفكاره ومشاعره.

وينكر هيوم أخيراً خلود النفس ، ويقول انه لا يوجد أساس يرتكز عليه بقاء الروح أو الذهن . إنه يمكن تخيل شيء أصبح خامداً أو بائداً ، بيد ان هذا التخيل ينطبق على المادة كما ينطبق على الذهن ، ينطبق على الجوهر الممتد وعلى الجوهر غير الممتد أو البسيط . وجميع حجج خلود النفس التي يتذرع بها الفلاسفة غير منتجة [1].

12- وبلغ المذهب المادي اوجه مع ماركس وانجلز . لقد فسر ماركس كل شيء في العالم تفسيراً مادياً وأنكر وجود روح كونية لا متناهية أو اله خلق الإنسان وسائر الكائنات . وقال ان الفكر الذي نلفيه عند الإنسان ليس انتاج روح فردية مستقلة عن الجسم وإنما هو حصيلة ظواهر مادية معينة موجودة قبل تحقق الفكر. إن هذا الفكر يتحقق من تحول بعض الظواهر المادية إلى ظواهر مادية أخرى.

إن العالم بنظر ماركس لا يتألف من أشياء جاهزة ، بل من مجموعة تفاعلات حيث الأشياء وصورها – أي المفاهيم – تتغير بإستمرار وتنشأ وتزول وتخضع

---

[1] Hume,traité de la nature humaine .322-352.

لقانون التطور . وقد سهل معرفة تلك التفاعلات اكتشاف ثلاثة أشياء هامة هي الخلية التي يتركب منها الجسم الحيواني والنباتي ، وتحول الطاقة إلى أشكال مختلفة تتجلى بالحركة، وتطور الأجسام التي تحيط بنا من الأجنة الوحيدة الخلية ، وتطور الأجنة من البروتوبلاسما ، ونشوء هذه الأخيرة من التفاعلات الكيماوية[1] .

وعزا ماركس وانجلز فكرة النفس إلى جهل البدائيين بتكوينهم الجسدي وعجزهم عن تفسير أحلامهم ، فتوهموا أن أفكارهم ومشاعرهم ، ليس مصدرها جسدهم بل نفس تقطن الجسد وتفارقه عند الموت ، ولا تموت معه بل تبقى خالدة. لقد وجدوا في فكرة الخلود عزاء لهم من جهة، ومخرجاً للسؤال الذي يطرح عليهم عن المكان الذي تذهب إليه النفس بعد الموت ، من جهة ثانية [2].

حكم عام :

13- إن مسألة النفس أو الروح ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الله لأن الله هو الروح الكلي ، والنفس البشرية هي الروح الجزئي . وهذا هو سبب خطورة الموضوع وتعقيده.

ويمكن إرجاع الخلاف بين المذهب المادي والمذهب الروحي أو المثالي إلى أسبقية كل من الروح والمادة على الأخرى . فالمثاليون اعتبروا الفكر سابقاً على المادة وخالقاً لها ، بينما اعتبر الماديون الفكر حصيلة المادة أي ناتجاً عنها . وهذا الفكر بنظر الماديين فردي أي موجود عند الأشخاص فقط ولا يوجد فكر لا شخصي أي مطلق.

وقد حاول أفلوطين والفلاسفة العرب الآخذين بنظرية الفيض أن يفسروا كيفية صدور العالم المادي عن الله ، العقل الكلي أو الروح الكلية . وقالوا ان سبب صدور العالم عن الله هو كماله وتعقله لذاته . إن الله إذ يعقل ذاته يفيض عنه العقل الاول ، وهذا العقل الاول إذ يعقل مصدره يفيض عنه عقل ثانٍ وإذ يعقل ذاته يفيض عنه السماء الاولى . وهكذا تتوالى سلسلة العقول والأجرام حتى يكتمل العالم بكائناته السماوية والأرضية. وقد جعلوا لكل كوكب عقلاً ونفساً مقابلة تحركه.

---

(1) ماركس وانجلز، حول الدين ص216-217.

(2) ماركس وانجلز ، مختارات ، ج3،ص 21 .

وفسر هيغل صدور الطبيعة المادية عن الله الروح الكلي تفسيراً مختلفاً يستند إلى نظريته الجدلية . إن الروح الكلي أو المطلق هو الذي وجد اولاً ، ثم أنه خلق نقيضه فكانت الطبيعة المادية ثم تفاعل النقيضان فكان الإنسان الذي يجمع الفكر والمادة.

هذان التفسيران غير مقنعين، فنظرية الفيض لم تقل لنا لماذا يصدر جرم سماوي مادي عن عقل محض إذا عقل ذاته. أضف إلى ذلك أن الزعم بأن للكواكب عقولاً ونفوساً تحركها وإنها كائنات حية، باطل . وكذلك هيغل لم يبرر لماذا خلق الله نقيضه وتفاعل معه تبريراً مقنعاً ، ولم وجد الروح الكلي اولاً دون المادة؟

ومن جهة ثانية حاول الماديون أن يبرهنوا على ان الفكر يحصل من المادة . ونظرية ديموقريطس وأبيقورس الذرية التي تذهب إلى أن الفكر يحصل من حركة ذرات الدماغ التي تنشأ من دخول ذرات الأجسام الخارجية إلى الرأس بواسطة الحواس تحتاج إلى إثبات . وكذلك نظرية ماركس التي ترد الفكر إلى تفاعلات كيماوية تحدث في الدماغ.

وقد حل أرسطو هذه المسألة أي أسبقية الروح أو المادة بقوله ان الروح لم تسبق المادة ، وكذلك لم تسبق المادة الروح. فالسبب الاول أي الله قديم والهيولى قديمة . وبهذا تجنب المعضلة التي اصطدم بها المثاليون والماديون وهي كيفية صدور المادة عن الروح أو الروح عن المادة .

وإذا طرحنا المسألة على المستوى الفردي أو الجزئي وفصلناها عن الكليات ، أي إذا بحثنا في الروح الفردي عند الإنسان بمعزل عن الله كعقل كلي أو روح كلية غدت المسألة تتلخص بما يلي : هل الجسم البشري بتركيبه المادي المعروف قادر على أفاعيل النمو والإحساس والتخيل والإرادة والتفكير ؟.

أجاب المثاليون بلا ، ونسبوا هذه الأفاعيل إلى مبدأ مغاير للجسم دعوه النفس أو الروح . وإذا تفحصنا براهينهم التي وردت عند أفلاطون وابن سينا وأرجعها الغزالي إلى عشرة ، ولخصها كانط في أربعة ، نراها تنصب على القول ان الفكر اللامادي لا يمكن ان ينتج عن الجسم المادي . إن جسم الإنسان المحدود المنقسم لا يستطيع ان يتمخض عن الفكر اللامحدود واللامنقسم . وإن آلات الجسم واعضاءه التي يرهقها العمل المتواصل ، وتضعف بعد سن الأربعين ، ولا تدرك ذاتها ، تختلف عن القوة المفكرة التي تعي ذاتها ، ولا تتعب ولا تهرم ، وان أجزاء الجسم التي تتغير باستمرار لا يمكن ان تكون هي النفس التي لا تتغير.

وأجاب الماديون بنعم ، وقالوا ان الدماغ آلة التفكير وهو ذو تركيب مادي تتفاعل اجزاؤه وتستحيل فكراً ، وليس لدينا جوهر مستقل اسمه النفس ؛ والنفس التي يتحدث عنها المثاليون ليست سوى مجموعة إدراكات تتغير بسرعة وإستمرار . بهذا قال ديموقريطس وهيوم وماركس وآخرون.

والحق اننا نجد ظاهرتين في العالم لا نستطيع انكارهما . هما المادة والفكر . وقد حاولت المثالية رد المادة إلى الفكر ، وحاولت المادية رد الفكر إلى المادة ؛ ولكنهما صادفتا عقبة كأداء لم تستطيعا التغلب عليها ، هي كيفية تحول المادة إلى فكر عند الماديين ، وتحول الفكر إلى مادة عند المثالين. إن العلم الذي يستند إليه الماديون ويثقون به ويجعلونه حكماً لم يستطع تحويل المادة إلى روح ، وكذلك لم يستطع المثاليون ، رغم طول باعهم في الجدل والإقناع تبرير مذهبهم بشكل مقنع يزيل الشكوك من النفوس .

ونحن عاجزون عن معرفة مبدأ الحياة أي الروح ، وكل ما توصل إليه العلم هو دراسة ظواهرها دراسة وصفية دون كشف النقاب عن سبب تلك الظواهر أو جوهرها. واعني بالظواهر الحيوية النمو والإحساس والتخيل والإرادة والفكر .

إن الفكر ، المظهر الاسمى للروح، لا اعتقد ان المثاليين أو الماديين استطاعوا اكتناه سره. لقد أخطأ الذين جعلوا القلب مركز التفكير أمثال أرسطو وأتباعه ، والمتصوفة . وأصاب الذين جعلوا مركزه الدماغ أمثال ديموقريطس وسائر الماديين. ولكنهم لم يستطيعوا ان يفسروا ظاهرة الوعي التي تواكب التفكير .

إن ظاهرة الوعي فطن لها ابن سينا ثم ديكارت عندما قالا ان النفس تدرك ذاتها ادراكاً حدسياً مباشراً ، وجعلاها أحد الأدلة على وجود النفس . ويبدو ان الدليل صمد أمام الهجمات التي شنها الغزالي وهيوم وماركس . لقد ادعى الغزالي أن هذا الادراك الحدسي لا يكفي لاثبات وجود النفس لانه قد يكون من عملٍ عضوٍ في الجسم يعي ذاته وغيره. ولكنه لم يحدد لنا هذا العضو الواعي.

وادعى هيوم انه ليس لدينا فكرة عن الذات ، ولكن لدينا فكر وإدراكات كثيرة تتوالى بسرعة ، وهي منفصلة عن بعضها البعض تربطها المخيلة بروابط السببية والتشابه والتجاور ، فتبدو منتمية إلى ذات وهمية . بيد أن هيوم يناقض نفسه ، لأنه يعترف بوجود الإدراكات ، ومع ذلك ينكر وجود الذات المدركة . واعترف كانط بوجود ذات مدركة ولكنه اعلن عجزه عن معرفة جوهرها. أما ماركس فقد تبنى ما

ذهب إليه ديموقريطس وأشار إليه الغزالي دون ان يسميه من وجود عضو في الجسم يدرك ذاته وغيره من الدماغ . بيد ان الدماغ يستطيع أن يدرك سواه فقط بفضل الإنطباعات التي تحدث فيه بتأثير الأجسام على الحواس: هذه الإنطباعات أو التصورات يمكن تفسيرها أو تعليلها مادياً ، والقول ان عمل الدماغ يشبه عمل آلة التصوير من حيث حدوث تفاعلات كيماوية تؤدي إلى تكون الصور في كلا الدماغ وآلة التصوير . وكذلك يمكن على ضوء النظرية المادية تفسير التذكر وخزن المعلومات بإنهما ناتجان عن تفاعلات كيماوية تحدث في عصبيات الدماغ كما يحدث في جهاز الحاسوب . ولكن الأمر الذي لم تتمكن النظرية المادية من تعليله أو تفسيره هو إدراك الدماغ لذاته . إن العناصر الكيماوية التي يتركب منها الدماغ والتي تمكنه من العمل كآلة التصوير والحاسوب فيلتقط الصور ويخزن المعلومات ويحللها، لا تخوله وعي ذاته ، لأن آلة التصوير والحاسوب لا يعيان ذاتهما ، إنهما يعيان فقط ما يقدم لهما .

أما دليل الذاكرة وديمومة النفس الذي اعتمد عليه ابن سينا ، ورده برغسون فلا يثبت للنقد . لقد أخطأ ابن سينا عندما ظن ان جميع أجزاء الجسم تتغير باستمرار،واستنتج ان الذاكرة ينبغي ان تعزى إلى جوهر غير الجسم لأنها تحافظ على ما تختزنه من صور ومعلومات ، ولا تتغير على مدى الحياة . لقد أثبت علم الطب ان جميع خلايا الجسم تتبدل بإستمرار عدا خلايا الدماغ العصبية . وهذا ما يفسر احتفاظ الدماغ بالإنطباعات التي تحدث فيه . واخطأ برغسون عندما اعتقد ان الذاكرة لا يمكن تفسيرها فيزيولوجياً . إن علم الطب يؤكد ان الدماغ تتجمع فيه الإنطباعات الآتية من العالم الخارجي والداخلي عن طريق الحواس والمشاعر ويحتفظ بها لأن خلاياه لا تتغير طوال الحياة.

وكذلك الدليل الذي أقامه ابن سينا، وقبله أرسطو، على التمييز بين العقل والإحساس (عند أرسطو) ، أو بين العقل والجسم (عند ابن سينا) للبرهنة على ان العقل يختلف عن الجسم ، وان العقل يعزى إلى جوهر غير الجسم هو النفس؛ هذا الدليل لا يقوى أيضاً على الصمود . فليس صحيحاً ان القوة المفكرة لا تتعب ولا تهرم ؛ وليس لها علاقة بالجسم ولا سيما الدماغ ، ولا تنقسم معلوماتها الخ... ان الملاحظة تؤكد عكس هذا ، ان ملكة التفكير يجهدها العمل كالجسم ، وتضعف مع تقدم السن كالجسم ، وتنمو بنمو الجسم وتتأثر بالحالات التي تنتابه .

الفصل الرابع

العالم

العالم "لغة هو الخلق كله ، أو هو ما احتـــواه بطـــن الفلــك ، جمعـــه عـــالمون وعوالم[1].

غير ان الجرجاني ربط معنى العالم بالعلم فقال : "العالم لغة عبارة عما يعلـــم بـــه الشيء، واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله مـــن حيث اسماؤه وصفاته [2] .

أما ابن سينا فجعل للعالم معنى عاماً ومعنى خاصاً . بالمعنى العام يشـــمل جميـــع الأجسام الطبيعية ، وبالمعنى الخاص يقال على جملة الموجودات المتجانسة . جاء في رسالة الحدود ما يلي :" العالم مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ، وانـــه يقـــال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة ، وعـــالم النفـــس ، وعـــالم العقل".

والفلاسفة اهتموا بالنظر في هذا الموضوع لأن الفلسفة هي عبارة عن نظرة عامـــة إلى العالم . ويمكن ان ندرسه تحت عناوين أربعة هي تكوين العالم وتركيبه ونظامـــه ومداه في المكان والزمان .

1- تكوين العالم :

إجابة على هذا السؤال الذي يطرحه كل عاقل على نفسه .كيـــف وجـــد العـــالم ؟ أجاب أفلاطون في محاورة تيماوس ان العالم كان في الأصل مادة رخوة لا صـــورة لها . وكانت تلك المادة تتحرك حركة عشوائية في الاتجاهات الستة ، فاتحدت ذراتـــها حسب اشكالها لتكون العناصر الأربعة : النار ذات الذرات الهرمية ، والماء المؤلـــف

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب

(2) الجرجاني ، التعريفات ، مادة عالم

من ذرات مثمنة الاوجه ، والهواء المكون من الذرات العشرينية الاوجه والتراب المكعب الذرات.

ثم نظم الله حركة العالم وخلق فيه نفساً بسيطة روحانية مدركة. ثم صنع الله من النار الشمس والكواكب الكروية وجعل لكل منها نفساً عاقلة تحركه وتديره ، واوكل إلى هذه النفوس صنع نفوس الحيوانات على الأرض عندما تتهيأ الأجسام الأرضية لقبولها ، كما صنع النباتات التي تحيا بنفس مغذية فقط .

ولم يتحدث أرسطو عن تكوين العالم لانه اعتبره قديماً ، ولكنه تحدث عن علل أربع يفسر بها ما يجري في العالم هي العلة المادية ، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية .

وهو يبحث في كتاب " الكون والفساد" عن كون الاجسام التي تحت فلك القمر وفسادها ، أي الأجسام الأرضية . أما الأجسام التي فوق ملك القمر أو ما يدعوه السماء فلا كون فيها ولا فساد لأن مادتها وهي الأثير غير قابلة للتغير.

والكون بنظره ضرب من التغير ، والتغير ثلاثة أنواع: الاستحالة ، والنمو والاضمحلال، والكون والفساد. الاول يتناول الكيف ، والثاني الكم ، والثالث الجوهر، ويحدث الكون عندما تحل صورة في مادة ، ويحدث الفساد عندما تنفك تلك الصورة عن المادة . المادة لا تفسد وانما الفساد يصيب الصورة التي تزول لتحل مكانها صورة أخرى . والفاصل بين الصورتين هو العدم وهو مبدأ ثالث يضيفه أرسطو إلى مبدأي الصورة والمادة لتفسير تغير الأجسام على وجه الأرض.

وهكذا لا يكون الكون كوناً من لا شيء ، ولا يكون الفساد عدماً، لأن فساد جوهر هو كون جوهر آخر ، والعكس بالعكس ، فالكون اذن خروج من القوة إلى الفعل.

أما سبب هذا الكون والفساد فهو حركة الشمس حول الأرض واقترابها أو ابتعادها عنها ، وتغير الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

ونلقي عند أفلوطين نظرية جديدة تفسر وجود العالم دعيت بنظرية الفيض . فالعالم برأيه فاض عن الله كما يفيض الماء من الاناء عندما يمتلئ ، وكما يفيض النور من الشمس لشدة كمالها. إذ أن كل موجود يبلغ كماله يلد . لقد فاض عن الله العقل الكلي وفاضت عن العقل الكلي النفس الكلية. والنفس الكلية تخلق جميع الكائنات

الجامدة والحية اذ تفيض عنهما الهيولى والاصول البذرية للكائنات ، وتنطبع الأصـول البذرية في الهيولى انطباع الخاتم في الشمع . [1]

وتبنى الفلاسفة العرب نظرية الفيض الافلوطنية فقال الفارابي ان وجود العالم ليس سوى فيض عن وجود الله . وقد تم هذا الفيض دون غايـة يقصـد إليـها الله ودون الاستعانة بشيء، وليس على سبيل الطبع الخالي من الارادة ، وانما تم على سـبيل ان الله يعقل ذاته [2].

وكرر ابن سينا أقوال الفارابي ذاتها تقريباً فذهب إلى أن العـالم صـدر عـن الله بطريق الفيض دون قصد أو غاية لأن ذلك دليل نقص ، ولا على سـبيل الطبـع ،أي عدم المعرفة والإرادة ، بل عن طريق التعقل . فالله عقل محض يعقل ذاته ومن تعلقـه لذاته يفيض عنه العالم.

وتتم عملية الفيض بشكل سلسلة مترابطة الحلقات متتابعة المراتب بحيث لا تسـبق مرتبة أخرى الا حسب نظام معين.

لقد فاض عن الله وهو العقل الاول ، عقل ثان ، وهو جوهر عقلي محض، يعقـل ذاته فيلزم عنه وجود السماء الاولى ، ويعقل الاول أو الله ، فيلزم عنه وجـود عقـل ثالث.

هذا العقل الثالث كسابقه جوهر غير منقسم أو مفارق ، يعقل ذاته فيفيـض عنـه وجود كرة الكواكب الثابتة ، ويعقل الاول فيصدر عنه عقل رابع .

وهكذا تتسلسل العقول الثواني والكواكب المقابلة لها فيصدر عـن العقـل الرابـع كوكب زحل وعقل خامس.

ويصدر عن العقل الخامس كوكب المشتري وعقل سادس.

ويصدر عن السادس كوكب المريخ وعقل سابع.

ويصدر عن السابع كوكب الشمس وعقل ثامن.

---

(1) راجع التساعيات ، 2،3،4،5.

(2) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، الباب العاشر؛ السياسة المدنية ، الباب الاول.

ويصدر عن الثامن كوكب الزهرة وعقل تاسع.

ويصدر عن التاسع كوكب عطارد وعقل عاشر.

ويصدر عن العقل العاشر كوكب القمر وعقل حادي عشر.

وبالعقل العاشر والقمر الذي يقابله تنتهي سلسلة العقول الثواني والكواكب السماوية.

ولكل كوكب نفس تحركه فاضت عن الثاني المقابل ، وليس لها سوى القوة العاقلة.

وقد برر ابن سينا وجود عقول ونفوس للكواكب بزعمه أن عقول الكواكب علة وجودها فإذا نفينا العقل لم يعد لها سبب . أما نفوس الكواكب فليست سوى صدرها، وهي علة حركتها، وبدون وجود النفس لا يمكن تبرير حركتها.

ومع ذلك بقي ابن سينا أكثر اعتدالاً من الكندي الذي زعم ان الكواكب كائنات حية. وعلل ذلك بأنها تمنح الحياة للكائنات الأرضية الحية، وما يمنح الحياة يجب أن يكون حياً .

وكان الجاحظ اقدم المتكلمين إلى انتقاد هذا التصور، فانكر أن تكون الأجرام السماوية حية، ذات نفوس وعقول لأنه لا شيء يثبت ذلك.

واستمر اهتمام الفلاسفة ببحث موضوع تكون العالم في العصر الحديث فنلفي ديكارت يقدم عنه تصوراً شبيهاً بتصور أفلاطون . يقول في كتاب "العالم" ،ثم في كتاب "مقالة الطريقة" ان الله خلق منذ البدء في الفضاء مادة كافية لتأليف العالم . ثم حرك تلك المادة بصورة عشوائية، ثم وضع القوانين التي تنظم حركة المادة، فتشكلت منها النجوم والشمس والكواكب التي يصدر عنها الضوء، وكذلك تشكلت الأرض التي تتجه جميع أجزائها نحو المركز. هذه الأرض تتأثر بالشمس والكواكب والقمر فيحدث المد والجزر في البحار وتتكون الجبال والأنهار والينابيع والمعادن ، وينمو النبات والحيوانات والانسان . هذا الانسان صنع الله جسمه من مادة العالم ومن نار في قلبه غير مضيئة، ثم خلق فيه النفس وعلقها بالجسم.

2- هيئة العالم وتركيبه:

تصور أفلاطون العالم كائناً حياً عاقلاً واحداً محدوداً أبدياً كروياً متحركاً حركة دائرية ، أحدثه الله من مادة رخوة.

أما أرسطو فقد أخذ كما يقول بمعطيات علم الفلك البطليموسي الذي ذهب إلى أن العالم واحد كروي الشكل، دائري الحركة. وهو يتألف من الأرض التي تشكل وسطه، وهي كروية ساكنة. أما سائر الكواكب وهي زحل والمشتري والشمس والزهرة وعطارد والقمر فتدور حول الأرض في أفلاك دائرية محددة، وهي ذات أشكال كروية، وتتكون من مادة لا تفسد هي الأثير.

أما الأجسام الكائنة والفاسدة الموجودة على الأرض فصنفان: بسائط أو اسطقسات، ومركبات. وكل واحد من هذين الصنفين مركب من هيولى وصورة.وصور البسائط هي المتضادات الاول الموجودة فيها أي الثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وعدد البسائط أربعة هي الماء والهواء والنار والتراب ، ويمكن أن يتحول أحدها إلى الآخر، فالماء يغدو هواء، والهواء نار الخ .. والاجسام المركبة تتركب من البسائط عند اختلالها.

وقد تبنى الفلاسفة العرب نظرية أرسطو الطبيعية فقالوا مثله أن الأرض مركز العالم، وأن الأجرام السماوية تدور حولها في أفلاك محددة هي الفلك الأقصى وفلك الثوابت وأفلاك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر.

هذه الأجرام أزلية المادة والصورة والحركة .وحركاتها دائرية ، وهي ذات عقول ونفوس.

أما عالمنا الأرضي عالم الكون والفساد فيتكون من أربعة عناصر هي المادة والهواء والنار والتراب ومن أخلاط هذه العناصر تتركب جميع الكائنات من جماد ونبات وحيوان وإنسان . العناصر لا تفسد بل تتحول ، والفساد يعتري الكائنات المركبة، بان تستبدل صورة بأخرى، مع عدم تغير المادة أو فسادها.

كل جسم يقوم بشيئين هما المادة والصورة. المادة قوام الصورة .انها الشيء بالقوة كالخشب بالنسبة إلى السرير . أما الصورة فكمال المادة وباتحادهما بالمادة يصير الجوهر جوهراً بالفعل. فالخشب لا يصير سريراً بالفعل إلا عندما يتخذ صورة السرير.

وصور الأجسام متضادة ، وما دامت الصورة حاصلة من المادة استمر الجسم في وجوده، فاذا حصل اختلال في تركيبه تخلت عنه صورته . هذا الاختلال يعزى إلى مضادات في الداخل والخارج واختلاف اوضاع الأجسام السماوية.

ويذهب الكندي إلى أن الأفلاك هي العلة القريبة لما يحدث في عالمنا ، وهي تؤثر عليه بحركاتها، فالشمس تؤثر بحرارتها والقمر يؤثر في كمية الأمطار وحركة الغيوم والرياح ، والكواكب تؤثر في اختلاف الطقس .

ويرى الفارابي ان مبادئ العالم ستة هي الله والثواني ، والعقل الفعال ، والنفس بأنواعها، والصورة ومراتبها ، والهيولى.

واقتفى ابن سينا أثر الفارابي في هيئة العالم وتركيبه ومبادئه مع تعديل بسيط. فقال ان مراتب العالم هي الله، والعقول الثواني، والنفوس، والصور، والهيولى.

في مقابل هذا التصور الأرسطي، نجد تصوراً آخر رائده الفيلسوف اليوناني ديموقريطس، أنه التصور الذري الذي يذهب إلى أن الأجسام تتألف من جزئيات صغيرة جداً لا يمكن تجزئتها إلى أصغر منها اسمها الذرات وهي متحركة لا تختلف إلا بالشكل والحجم. تتجمع فتكون الأجسام، وتفترق فتفسد تلك الأجسام.

بهذه النظرية أخذ الرواقييون والابيقوريون وعلماء الكلام العرب. فهؤلاء قالوا مثل ديموقريطس ان الأجسام الارضية مركبة من أجزاء لا تتجزأ . ولكنهم اختلفوا في عدد تلك الأجسام الضرورية لتكون الجسم. فقال الصالحي المعتزلي أن الذرة الواحدة كافية لتشكيل الجسم، وقال الاسكافي المعتزلي كذلك أنه لا بد من اجتماع جزئين . وقال ابو الهزيل العلاف بضرورة توافر ستة أجزاء.

ولم يشذ عنهم الا النظام المعتزلي الذي رفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، وقال ان الجسم يمكن أن ينقسم الى ما لانهاية من الأجزاء الصغيرة. فلا جزء الا وله جزء أصغر منه. وهذا ما حمل رفاقه المعتزلة والأشاعرة على نقده لأن مذهبه في نظرهم يؤدي إلى استحالة قطع مسافة من المسافات . مثلاً إذا قطعت نملة صغيرة صخرة تكون قد قطعت ما لا نهاية له لأن الصخرة تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وهذا محال.

ولعل النظام ينطلق مع زينون الايلي صاحب مثل السلحفاة والأرنب الشهير من مبدأ واحد، أي امكانية انقسام المادة إلى ما لا نهاية. وقد رد على منتقديه بنظرية الطفرة، أي جواز قطع المسافة دون المرور بجميع أجزائها [1]

أما كانط فقال أن قسمة المادة إلى أجزاء متناهية أو غير متناهية تتمثل إحدى نقائض العقل البشري التي يستحيل حلها. ذلك أننا لا نعرف من الأشياء سوى ظواهرها، أما مادتها فلا يمكن معرفة أجزائها بالتجربة[2]

3- نظام العالم :

أقر فلاسفة اليونان بوجود نظام يسود العالم يرتكز على مبدأ السببية. هذا المبدا يعني ان كل ما يحدث في العالم له سبب اذا وُجد وجد المسبب عنه.

وقد ذكر أرسطو أربعة أسباب هي المادة والصورة والفاعل والغاية. فلا بد لكل جسم طبيعي من مادة يصنع منها ، وصورة يتخذها، وفاعل أو صانع يصنعه، وغاية يُعَدُّ لها.

وإذا كان الفن يصنع ما يصنع لغاية ، فالطبيعة هي أيضاً تصنع لغاية . وكما ان البيت يبنى لغرض كذلك النبات والحيوان يعملان لغاية. فالنبات يمد جذروه في الأرض لكي يمتص الغذاء، والسنونو تبني عشها لتأوي اليه فراخها. ان ما يدعي صدفة أو اتفاقاً إنما هو ضرب من العلية يفترق عنها بخاصتين: 1) ان حادث الصدفة يقع على الأقل بينما حادث العلة يقع على الأكثر أو دائماً . 2) ان حادث الصدفة لا يقع لغاية، بينما حادث العلة سواء كان طبيعياً أو ارادياً يقع لغاية. مثل لقاء الدائن للمدين في السوق دون تصميم مسبق . فالصدفة برأي أرسطو هي عبارة عن تقابل علل طبيعية أو ارادية تقابلاً بالعرض[3]

وقد تبنى الفلاسفة العرب نظرية أرسطو وذهبوا مثله إلى أن اقتران الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، ولا يمكن إيجاد أحدهما دون الآخر.

---

[1] راجع كتابنا " الفلسفة العربية مشكلات وحلول، المسألة الكونية.
[2] راجع كتابه " نقد العقل المحض" وكتاب " مقدمة لكل ميتافيزيقيا ممكنة"
[3] راجع كتاب أرسطو : ما وراء الطبيعة

ولكن الغزالي رفض هذا المبدأ وقال ان الأجسام الطبيعية لا تفعل في بعضها البعض، وانما هناك فاعل اوحد أو علة واحدة لكل ما يحدث في العالم هو الله.

والعلة ليست سوى اعتقاد ناشئ عن العادة في رؤية شيئين يقترنان نسمي الاول سبباً والآخر مسبباً . وبالتالي ليست ثمة من ضرورة لاقتران الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء ، إلى آخر ما هنالك من مقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. ان اقترانها يحدث بتقدير الله لجعلها على التساوق، وليس لكونها ضرورية في نفسها. وفي مقدور الله خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة، وادامة الحياة مع حزها ، وعدم الاحتراق مع وجود النار الخ.

ثم ان المشاهدة تثبت إن ما يحدث انما يحدث عند التقاء شيئين وليس بهما. مثلاً الاحتراق يحدث عند التقاء النار مع القطن وليس بهما، والشبع يحدث عند تناول المرء للطعام وليس بالطعام الخ ... وكما اننا لا نستطيع ان نقول ان خلق الجنين يعزي إلى إلتقاء الأب والأم، وابصار الآكمة يعزى إلى فتح الجفنين، كذلك القول في الامثلة السابقة.

وقد اقتفى الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم اثر الغزالي في نقد مبدأ السببية ، وقال مثله انها مجرد اعتقاد ناجم عن تكرار الشيء ذاته. ولكنه لم يعترف بوجود علة وحيدة للعالم هي الله، على خلاف الغزالي.

ان هذا النقد الذي صوبه الغزالي لمبدأ السببية في كتابه تهافت الفلاسفة لم يعجب ابن رشد المعجب بأرسطو، فرد عليه في كتاب تهافت التهافت، وقال ان انكار الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات سفسطائي يؤدي إلى القول ان الفعل لا فاعل له . ذلك ان الأشياء ذات صفات تفرقها عن بعضها البعض والا غدت واحدة. ولها أسباب أربعة هي المادة والصورة والفاعل والغاية. وابطال السببية ابطال للعلم لأن العلم انما هو ادراك الموجودات باسبابها . ثم ان نفي السببية يجر إلى محالات شنيعة مثل ان يترك المرء في بيته كتاباً، فينقلب غلاماً أو حيواناً عند رجوعه إلى البيت .

ويبدو ان الغزالي وسائر الأشاعرة حدوا من مبدأ السببية ليبرروا وجود المعجزات الدينية التي تخرق قوانين الطبيعة.

بيد ان المعتزلة أيدوا مبدأ السببية ، فقال النظام أن الأجسام تتولد من بعضها البعض ولا تحتاج الى تدخل الله لتحدث. وان النار التي تحدث في جسم ما تكون كامنة فيه قبل حدوثها، ولا يمنعها من الخروج سوى موانع خارجية كالرطوبة.

وقال الجاحظ ان أمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة وبعضها علة لبعض. كالغيث علته السحاب، والسحاب علة الغيث. والحب علة الزرع، والزرع علة الحب، والدجاجة علة البيضة والبيضة علة الدجاجة، والإنسان علة الإنسان.

إزاء هذا التناقض في مواقف الفلاسفة حول مبدأ السببية وقف كانط مدهوشاً، إذ رأى فريقاً يقرها ويقول ان كل شيء في العالم يخضع لقوانين دقيقة، وفريقاً يرفضها ويقول انها لا تعم العالم ومن الضروري التسليم بمبدأ الحرية.

هذا التناقض بنظر كانط ناتج عن تمثل موضوعات العالم المحسوس بوصفها أشياء بذاتها، ومن تمثل الذات الانسانية التي تتصف بالحرية كتمثل الموضوعات الأخرى التي لا تتصف بالحرية.

ان المعلول شيء حادث في الزمان، ويجب ان تسبقه علة، وينبغي ان تكون العلة مثل معلولها حادثة، وهكذا دواليك.

أما العلة الحرة فينبغي ان تحدث افعالها في نفسها ولا تخضع لعلة أخرى تعي فعلها في الزمان والمكان . وهذا ما نجده عند الكائنات العاقلة. أما الكائنات غير العاقلة فغير حرة، وهي لذلك تخضع للضرورة الطبيعية . والانسان يملك ملكة العقل الذي لا يخضع في عمله للقانون الطبيعي، وعدم خضوعه للقانون الطبيعي هو الحرية.

4- تناهي العالم في الزمان والمكان :

متى وجد العالم ومتى يزول؟ ما هو حجمه وهل يمكن الوصول إلى نهايته اذا كان له نهاية أو حد يقف عنده؟ سؤالان ما برحا يقضان مضجع العقل البشري، دون الحصول على جواب مقنع.

ذهب أرسطو إلى ان العالم متناه في المكان وغير متناه في الزمان. انه متناه في المكان لأنه جسم، والجسم محدود بسطح ضرورة. وهو غير متناه في الزمان لأن الزمان مقدار الحركة والحركة قديمة. والحركة قديمة لأن العلة الاولى التي تحرك

العالم ثابتة ولها القدرة ذاتها، فلو فرضنا وقتاً لم تكن فيه حركة لزم ان لا تكون حركة مطلقاً.

وفي هذا يخالف ارسطو استاذه أفلاطون الذي قال ان العالم حادث لأنه متغير ، وكل متغير حادث.

وجاء في الكتاب المقدس والقرآن ان العالم حادث، خلقه الله بعد أن لم يكن.

وتردد الفلاسفة العرب في الموقف الذي ينبغي ان يقفوه. فلم يؤيدوا أرسطو تأييداً تاماً ولم يؤيدوا الدين تأييداً تاماوحاولوا التوفيق بينهما.

فقطع الكندي ان العالم متناهي الجرم، وان حركته متناهية لتناهي حجمه ، وهو حادث لأن حركته متناهية.

وذهب الفارابي الى أن العالم حادث لا على ان زماناً يفصله عن الله، ولكن على أنه متأخر عن الله بالذات.

أما ابن سينا فقد اورد أربعة أدلة على قدم العالم : الاول مفاده ان الله لا يجوز ان يعتريه تغير فيريد العالم بعد ان لم يكن يريده. وان العلة توجب المعلول فان دامت اوجبت المعلول دائماً.

والثاني ملخصه أن الحادث يجب أن يكون قبل حدوثه ممكناً والإمكان يفترض موضوعاً يحمل عليه .

والثالث ينص على أن العالم متأخر عن الله بالذات لا بالزمان كتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد.

والرابع يعتمد على مفهوم الزمان . فالزمان مقياس الحركة، والحركة تقتضي جسماً متحركاً . هذا الجسم المتحرك هو العالم. ولذا يستحيل وجود زمان يفصل بين الله والعالم دون وجود عالم يتحرك.

وبعد أن اورد ابن سينا هذه الأدلة إلى جانب رأي المتكلمين القائل بحدوث العالم قال:"فهذه هي المذاهب وعليك الاختيار" ومعنى قوله هذا انه لم يشأ أن يلزم نفسه برأي معين.

ورغم موقف الفارابي وابن سينا المتردد نجد الغزالي ينسب إليهما القول بقدم العالم كاستاذهما أرسطو ، ويشن عليهم جميعاً حملة شرسة في كتاب تهافت الفلاسفة.

فرد على دليلهم الاول، أي استحالة صدور حادث عن قديم بقوله: ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه إلى الغاية التي استمر عليها معدوماً.

وإذا أجاب الفلاسفة بضرورة وجود مخصص يرجح وجود العالم بعد أن لم يكن قال الغزالي: ان الارادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله دون تخصيص كأخذ ثمرة دون أخرى.

وإذا اعترض الفلاسفة بقولهم ان أخذ ثمرة دون أخرى ليس تمييزاً للواحدة عن مثيلتها وانما هو اقامة المثل بدل المثل، أجاب الغزالي : ان الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله كتخصيص جهة الحركة التي للأفلاك بعضها من الشرق وبعضها من الغرب، وكذلك تخصيص موضع القطبين من الأفلاك رغم تساوي جميع نقاط سطوحها لأنها كروية .

ورد الغزالي على الدليل الثاني الذي ساقه الفلاسفة : أي تقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان لأن الزمان مقدار الحركة ، والحركة تقتضي وجود متحرك هو العالم، ولا يمكن تصور وجود زمان دون وجود العالم، اجاب بقوله : ان الزمان من عمل الوهم ، وليس هو مقدار الحركة . انه شيء نفساني، وليس له وجود خارجي.

ثم انه رد على الدليل الثالث الذي نسبه إلى الفلاسفة أي دليل الامكان الذي يذهب إلى أن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، والامكان يلزم وجود موضوع يسند إليه، ينبغي أن يكون أزلياً. فكان جوابه كجوابه على الزمان كما يلي : ان الامكان من عمل الوهم، وان وجود امكان لا ينتهي طرفه غير ممكن.

ورداً على الدليل الرابع القائل بضرورة وجود مادة أزلية للعالم لأن الاجسام التي تؤلف العالم تكون بالقوة قبل ان تصير بالفعل وما هو بالقوة هو بالمادة ، أجاب الغزالي ان القوة والفعل كالامكان والاستحالة والوجوب معان عقلية لا تحتاج إلى ما تقوم به.

أما ابن رشد فقد عالج هذه المسألة باسهاب في كتابه تهافت التـــهافت ورد علـــى الغزالي ولكنه لام فلاسفة العرب لأنهم لم يفهموا جيداً رأي أرسطو، ولم يبـــد رأيــه صراحة.

الا أنه في كتاب فصل المقال يقطع في القضية ويعلن رأيه صراحــة حــول قــدم العالم، فيرجع الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة الى التسمية. لقد اتفقوا على أن ثمــة طرفاً اول هو الله، قديماً لم يسبقه زمان، فاعل كل شيء.

كما اتفقوا على أن هناك طرفاً ثانياً محدثاً، وجد عن سبب ومــن مــادة، وتقدمــه زمان، هو هذه الاجسام التي ندركها بالحس من ماء وهواء وناروتراب وجماد ونبــات وحيوان وانسان.

أما الطرف الثالث الموجود بين نينك الطرفين، فهو لم يوجد عــن مــادة ســابقة، ولكنه وجد عن علة سابقة، ولم يتقدمه زمان. هذا الطرف الثالث هو العالم السماوي.

عن هذا العالم قال أرسطو انه غير متناهٍ في الزمان، وقال المتكلمون انه متناه فــي الزمان.والأمر فيه بين: انه أخذ شبهاً من الوجود الحادث ومن الوجود القديــم. فمــن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحــدث سماه حادثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقيا، لأن المحدث الحقيقــي فاسد بالضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه محدثــاً أزليــاً وهــو أفلاطون وشيعته لكون الزمان عندهم متناهياً في الماضي.

أما كانط فرأى ان حل هذه المسألة بالسلب أو الإيجاب أي بالقول أن العالم غـــير متناه في المكان والزمان، أو بالقول أنه متناه في الزمان والمكان ، هذا الحل بعيد عــن الصواب. والسبب هو أننا لا نجد في تصوراتنا ما يدل على انه متناه أو غير متنـــاه، لأن التجربة لا تشمل الحكم الاول أو بديله، اذ ليســت لدينــا تجربــة عــن المكــان اللامتناهي ولا عن الزمان اللامتناهي. فهذه التصورات ليست سوى أفكـــار صــادرة عن العقل المجرد.

ثم ان الزمان والمكان مفهومان نفسيان تخلعهما الملكة الحاسة علـــى الأشـــياء ولا يقومان في تلك الأشياء.

ويبدو أن الفلسفة شعرت بعجزها عن حل هذه المعضلة فاوكلتها إلى علم الفيزيــاء الذي تقدم تقدماً مذهلاً في القرنين الأخيرين. لقد صحح كوبرنيكوس وغاليله وكبلـــر

ونيوتين وانشتاين فيزياء أرسطو وعلم الفلك القديم، واهتدوا إلى قانون الجاذبية التـــي تعم العالم ، واعطوا صورة صحيحة عن حركة الأرض والكواكب وعـــن الأفــلاك واشكالها الخ...

وعلى الرغم من هذا التقدم الذي بلغ ذروته بارسال اقمار صناعيـــة لاستكشــاف الكواكب تحمل رواداً إلى الفضاء، فان الأبحاث لم تتوصل بعد إلى نتـــائج حاســمة . وكل ما حصلت عليه من معلومات حول عمر الكون ومداه، وحول تركيب المـــادة ، وحول هيئة العالم ، لا يعدو كونه نظريات أو افتراضات.

الفصل الخامس

الفكر واللغة

1-الفكر la Pensée:

هو أعمال العقل في الأشياء لمعرفتها . وهو يرادف النظـــر reflexion والتــأمل Meditation .

حول طبيعة الفكر يطالعنا مذهبان رئيسان هما المذهب الحسي الذي يرجع الفكـــر إلى الإحساس، والمذهب العقلي الذي يعزو الفكر إلى ملكة قائمة بذاتها مختلفــة عــن الإحساس هي العقل .

أ-المذهب الحسي:

أقدم القائلين بهذا المذهب الذريون وعلى رأسهم ديموقرطيس الذي اعتـــبر الفكـــر الحركة الباطنة التي تحدثها الإحساسات في الدماغ.والإحساس ينتج عن ذرات لطيفـــة تنبعث من الأجسام وتدخل في مسام الحواس فتدرك.

ويرى الرواقيون ان المعرفة تعود إلى الحس وتتم بأن يطبع الشيء صورتـــه فـــي الحواس مباشرة فتتكون لدى الإنسان فكرة حقيقية عنه تمتاز بالوضوح والدقة.وليـــس

العلم سوى تنظيم المعرفة الحسية بأن تجمع الإدراكات الحسية الجزئيـة فـي وحـدة متناسقة عن الوجود.والمعاني الكلية حسية أيضاً تحدث عفواً دون قصد اوتفكير.[1]

ولا يبتعد هوبز (1588– 1679م) كثيرا عن ديموقريطس عندما يعرف الإحساس بأنه حركة ذرات الجسم الحاس الناتجة عن حركة ذرات الجسم المحسـوس.وتنتقـل الحركة الخارجية إلى الدماغ فالقلب بواسطة أعضاء الحواس والأعصاب.وحركـات الدماغ مترابطة بحيث إذا تكررت إحداها لحقتها الأخرى. ويتحكم بحركة الدمـاغ أو تتابع الأفكار قانونان هما إقتران المحسوسات في الزمان والمكان وقانون الاهتمام.

وينكر هوبز المعاني المجردة ويقول إنها مجـرد أسـماء تقـوم مقـام الصـور الجزئية.اما الحكم فليس سوى تركيب ألفاظ يكون المحمول والموضوع أسمين لشـيء واحد (قضية موجبة) أو يكونان مختلفين (قضية سالبة) .

والإستدلال ليس سوى تركيب قضايا تنصـب نتائجـه علـى الأسـماء لا علـى الأشياء[2].

غير أن المذهب الحسي وجد في كونديياك (1715–1780م) أكبر ممثل لـه. فلقـد جعل من الإحساس الظاهري المصدر الوحيد للمعرفة.ومثل التمثال الذي اورده فـي كتاب(الإحساسات) يوضح رأيه: لقد افترض تمثالاً حياً داخل تمثـال مـن رخـام.إذا كسرنا الرخام في موضع الأنف اتحنا للتمثال الحي القـدرة علـى اسـتخدام حاسـة الشم،وعند اول إحساس يوجد شيء واحد فـي شـعور التمثـال هـو رائحـة وردة مثلا،ويكون شعوره كله هذه الرائحة.ومتى كان له إحساس واحد سمي هذا انتباهاً.

وإذا زالت الوردة وحل مكانها جسم آخر ذو رائحة لـم ينقطـع الإحسـاس الاول بالوردة،وبقاؤه مع حدوث رائحة جديدة ندعوه الذاكرة.وإذا اتجه انتباه التمثـال إلـى الإحساس الحاضر والإحساس الماضي جميعاً سمي هذا الانتباه المزدوج المقارنـة أو المضاهاة.وإذا أدركنا بهذه المضاهاة المشابهات والفـوارق حـدث الحكـم الموجـب والحكم السالب؛وإذا تكررت المضاهاة وتكرر الحكم حـدث الاسـتدلال.وإذا احـس التمثال إحساساً لاذا،حدثت المخيلة.هذه هي القوى العقلية.

---

[1] راجع حول ديموقريطس والرواقيين:يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية،ص 38–41؛ص223–233.

[2] راجع حول هوبز: أميل برهييه : تاريخ الفلسفة في القـرن السـابع عشـر (ترجمـة جـورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983) ص 174 – 179.

أما القوى الإرادية فتتولد من الإحساس باللذة والألم:ذلك أنه إذا تذكر التمثال رائحة لذيذة وهو منفعل بإحساس مؤلم أحدث هذا التذكـــر حاجـــة ونشـــأ عنـــه ميـــل هـــو الاشتهاء.ومتى حصل التمثال على موضوع شهوته كان الرضا،وإذا ما ولــــدت فيــه تجربة الرضا عادة الحكم بأنه لــــن يصـــادف عقبـــة فـــي ســـبيل شـــهوته تولـــدت الإرادة.فالإرادة إذن هي شهوة مصحوبة بفكرة هي ان الموضوع المشتهى بمتناولنـــا أو بمقدورنا.

ويستطيع هذا التمثال اعتماداً على حاسة الشم أن يجرد المعاني ويعممها:فإذا مـــيز بين الحالات التي يمر بها يحصل على معنى العدد؛ وإذا أدرك تعـــاقب الاحساســـات يحصل على معنى الزمان،وإذا تذكر جملة الاحساسات التي انفعل بها يحصـــل علـــى معنى الشخصية.اما المعنى الكلي فهو جزء من المعنى الجزئي ولا حقيقة له إلا فـــي الذهن،وليست هذه الحقيقة سوى لفظ أو اسم.لا يوجد في الطبيعـــة ماهيـــات وأنـــواع وأجناس.والألفاظ الكلية تعبر عن وجهات نظر الذهن حين يدرك ما بين الأشياء مـــن مشابهات وفوارق.ومتى لم تكن المعاني المجردة سوى ألفاظ لم يكن هناك من وســـيلة لتحليلها سوى إجادة وضع اللغة.إذ بدون اللغة لا يوجد معان مجردة أو أجناس وأنواع وماهيات وبالتالي استدلال . والاستدلال ليس سوى حساب يتأدى مـــن الشـــيء إلـــى الشيء نفسه كما هو الحال في استدلال الجبر القائم على المعادلات[1].

لم يبتعد لوك (1632 – 1704م) عن المذهب الحسي ولكنه عدله عندما اعتـــبر ان ثمة مصدرين لأفكارنا هما إدراك الأشياء الخارجية وإدراك ما يجري فـــي داخلنـــا. وهو يذهب إلى أنه لا يوجد لدى الإنسان أفكار فطرية أو مبـــادئ مشـــتركة بدائيـــة يحملها معه إلى العالم مع الولادة[2]. ويدحض حجة القائلين بها التي تتلخص بأن ثمـــة مبادئ عالمية universels مثل: كل ما يكون يكون tout ce qui est ,est ومثل:من المستحيل ان يكون الشيء وأن لا يكون في الوقت ذاته. وان جميع النـــاس متفقـــون عليها. ويرد لوك قائلا: ليس صحيحاً أن جميع الناس متفقون عليـــها فـــهناك الاولاد والحمقى مثلاً الذين لا يملكون عنها أية فكرة[3] .

---

(1) Condillac: traité des sensations, 1ere partie.

(2) Locke : Essai philosophique concernant l'enlendement humain .p.7

(3) Ibrd. pp.8-9

وكذلك يُنكر لوك أن تكون مبادئ الأخلاق فطرية،والدليل على ذلك هو أن جميع الناس لا ينظرون إلى الأمانة والعدالة كمبادئ أساسية للسلوك[1] ونجد عند المجتمعات مبادئ خلقية متناقضة .

وقل الشيء ذاته بالنسبة لفكرة الله،فهي ليست فطرية لأن كثيراً من الناس لا يؤمنون بوجود الله[2] .

إن الشيء الذي يمكن توكيده هو أن الإنسان يفكر وان ما يوجد في ذهنه لدى التفكير عبارة عن أفكار مثل البياض والقساوة، والليونة والحركة، والإنسان، والفيل، والجيش الخ ... والسؤال الذي يطرح هو التالي: من أين تأتينا هذه الأفكار؟. يجيب لوك ببساطة: إنها تأتينا بطريقتين هما الإحساس والتفكير، ويشرح مذهبه قائلاً: لنفترض أن أنفسنا في البدء كانت صفحة بيضاء t ablerase فارغة من جميع الأفكار، من أين تستقي هذه المواد التي تشكل أساس المعارف والأحكام؟ الجواب هو إنها تستقي ذلك من التجربة. وإن الملاحظات التي نجريها على الأشياء الخارجية المحسوسة، أو على العمليات الداخلية التي تحدث في أنفسنا، تقدم لذهننا مواد جميع أفكارنا. إنهما النوعان اللذان تنبثق منهما جميع أفكارنا.

إن حواسنا تخضع لتأثير الأشياء الخارجية فيتولد عن ذلك إدراكات كثيرة متنوعة تدخل إلى أنفسنا، وبذا نكتسب أفكارنا عن الأبيض والأصفر، والحار والبارد والقاسي واللين، والحلو والمر، وسائر ما ندعوه بالصفات الحسية. هذه العملية ندعوها الإحساس وهو النوع الاول لإكتساب الأفكار. أما النوع الثاني فهو إدراك العمليات التي تتم في أنفسنا لدى تلقي الأفكار بواسطة الحواس. إنها عمليات تغدو موضوعاً لتفكيرنا وهي عمليات تحدث في فهمنا نوعاً آخر من الأفكار لا تستطيع الأشياء الخارجية توفيره مثل أفكار الشك، الإعتقاد، البرهان، المعرفة، الإرادة الخ..وهذا النوع الذي يمدنا بهذا النوع الآخر من الأفكار ندعوه النظر reflexion لأن النفس لا تتلقى بواسطته سوى الأفكار التي تكتسبها بالإنعكاس الذي يجري على عمليات النفس ذاتها. إن الفكر بنظر لوك يمكن حده بأنه المعرفة التي تحصل عليها النفس عن مختلف عملياتها، والتي منها يكون الفهم أفكاره[3].

---

(1) Ibrd .pp.24-25

(2) Ibrd. pp. 47

(3) Ibid. pp. 61-62.

يقسم لوك هذه الأفكار المكتسبة قسمين: بسيطة ومركبة. إن الحواس لا تقدم لنا سوى الأفكار البسيطة المتميزة. وكذلك النظر reflexion لا يقدم لنا عن العمليات الداخلية سوى أفكار بسيطة، ثم ان الفهم entendement عندما يتلقى هذه الأفكار البسيطة من ينبوعي الإحساس والتفكير يكررها ويقارنها ويربطها معاً بأشكال لامتناهية ليكون منها أفكاراً مركبة. وإذا كان بوسع الفهم تركيب الأفكار فإنه ليس بوسعه تكوين أية فكرة بسيطة لم تأت عن طريق الإحساس أو التفكير، كما ليس بوسعه إفساد أية فكرة بسيطة لديه. إن سلطة الإنسان على الفهم كسلطته على أشياء العالم المحسوس. فكما انه لا يستطيع أن يصنع ذرة جديدة غير موجودة في العالم المحسوس أو يفسدها كذلك لا يستطيع صنع فكرة بسيطة أو إفسادها. كل ما يستطيعه هو تركيبها وصنع أجسام جديدة أو أفكار مركبة[1].

إن صنع أفكار مركبة يقوم بجمع الأفكار البسيطة أو فصلها أو رصفها وتقسم الأفكار المركبة إلى أنواع ثلاثة هي الكيفيات أو الأحوال Modes والجواهر Substances والعلاقات [2] relations .

أما الكيفيات أو الأحوال فهي أفكار مركبة لا تفترض وجوداً قائماً بذاته ولكن تعتبر توابع للجواهر مثل أفكار المثلث، والارتفاع، والقتل الخ. والأحوال بدورها صنفان: صنف مؤلف من أفكار بسيطة من نوع واحد مثل العدد والمكان والزمان والشكل: دزينة، عدة، وصنف مؤلف من أفكار بسيطة ولكن من أنواع مختلفة مثل فكرة الجمال (ألوان، وخطوط الخ) ويمكن أن تطلق على هذا الصنف الأحوال المشتركةmodes mixtes مثل الواجب، الصداقة، الكذب.

وأما الجواهر فهي أفكار مركبة من أفكار بسيطة ونفترض أنها تمثل أشياء خاصة متميزة موجودة بذاتها مثل فكرة الفضة(مركبة من أفكارالقسوة والوزن والأبيض) وفكرة الإنسان(المؤلفة من الشكل والحركة، والفكر ...).

وأفكار العلاقات ليست سوى مقارنة فكرة بأخرى مثل: الأب والابن، عدو وصديق، سبب ونتيجة وهي ترجع إلى علاقات في الزمان أو المكان أو السبب أو السلوك الخلقي.

---

(1) Ibid pp. 25-76.

(2) Ibid pp. 118-119

ويعرف لوك المعرفة Connaissance بانها إدراك الرابطة أو الاتفاق بين فكرتين أو إدراك التعارض أو عدم الاتفاق بينهما [1]. مثلاً عندما ندرك ان الأبيض خلاف الأسود نحصل على معرفة تقوم على ملاحظة التعارض أو عدم الاتفاق بين هاتين الفكرتين . وعندما ندرك أن مجموع زوايا المثلث تعادل زاويتين قائمتين نحصل على معرفة تقوم على ملاحظة الترابط أو الاتفاق بين فكرتين.

هذا الاتفاق أو عدم الاتفاق يرجعه لوك إلى أربعة شروط هي : الهوية أو الوحدة أو الكثرة، Identité, والعلاقة relation ، والتلازم الضروري connexion، والوجود الحق existence réelle. النوع الاول أهمها لأن الذهن لا يستطيع ان يفكر أو يحكم أو يتذكر إذا لم يستطع أن يدرك ماهية كل فكرة من أفكاره وأن كل واحدة مستقلة بذاتها أو قائمة بذاتها متميزة عن الأخرى أو بكلمة أخرى يدرك ان كل فكرة هي هي وأنها مختلفة عن الأفكار الأخرى. وهذا شيء يحصل لدى الإنسان مباشرة دون تعب واستنتاج. وقد عبر المنطقيون عن ذلك بمبدأين صاغوهما كما يلي:

1- كل ما يوجد يوجد.

2- من المستحيل ان يكون الشيء ذاته وان لا يكون في الوقت ذاته.

والنوع الثاني أو العلاقة هو عبارة عن إدراك النسبة التي بين فكرتين مهما كان نوعها . والتفكير يغدو مستحيلاً إذا لم يستطع الذهن إدراك النسبة بين أفكارنا المتميزة.

والنوع الثالث هو التلازم وهو عبارة عن إدراك التلاحم بين فكرتين أو أكثر في الجوهر أو عن وجودهما معاً. مثلاً هناك تلازم بين فكرة الصفرة وفكرة الثبات، وفكرة الوزن الخ في جوهر الذهب.

والنوع الرابع هو الوجود وهو يعني أننا نفترض في الشيء الذي نعرفه أنه موجود خارج الذهن.

---

[1] Ibid.pp. 427

وهكذا تغدو المعرفة عبارة عن إدراك الفكرة بأنها هي هي أو مختلفة عن غيرها، وأنها ذات علاقة أم لا بسائر الأفكار، وأنها متلازمة مع أفكار أخرى في الشيء الواحد أو لا، وأنها ذات وجود حقيقي خارج الذهن[1].

– وللمعرفة درجتان من حيث الوضوح والتأكد هما الحدس والبرهان demonstration ,et intuition الحدس هو إدراك الذهن للتوافق أو التعارض بين فكرتين مباشرة، أي دون الاستعانة بفكرة ثالثة. وفي هذه العملية لا يتجشم الذهن تعباً أو جهداً في معرفة الحقيقة انه يدركها كما تدرك العين الضوء عندما تتجه نحوه. وهكذا يرى الذهن أن الأبيض ليس هو الأسود، وان الدائرة ليست هي المثلث، وان الثلاثة أكبر من الأثنين الخ. وهي المعرفة الأكثر وضوحاً وتأكيداً[2].أما البرهان فهو يأتي في الدرجة الثانية من حيث الوضوح والتأكد وهو معرفة تقوم على إدراك التوافق أو التعارض بين فكرتين ليس مباشرة، بل يلزم الإستعانة بفكرة ثالثة، لأن الذهن يجد نفسه عاجزاً عن إدراك العلاقة بين الفكرتين فيستعين للتغلب على الصعوبة بفكرة ثالثة. وهذا ما يدعوه الاستدلال. مثلاً معرفة أن زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين. ونسمي الفكرة التي نستعين بها الدليل أو الحجة preuve. ومهما كان البرهان قوياً ومحكماً فإنه لا يقدم لنا معرفة أكيدة وواضحة كالمعرفة الحدسية، وأنه يسبقه الشك[3].

– المعرفة تكون إذن حدسية أو برهانية وما عداهما يسميه لوك إيماناً أو اعتقاداً foi ou opinion وهو معرفة شعورية ليس مصدرها الحس أو الإحساس بالأشياء الخارجية[4].

ويذهب لوك إلى أن المعرفة البشرية محدودة، فهي لتتم تقتضي وجود أفكار في الذهن، ثم تقتضي إدراك التوافق أو التعارض بينها مباشرة بالحدس أو غير مباشرة بالبرهان. بيد أن ادراك التوافق أو التعارض لا يحصل دائماً أما بسبب اختلاف الأفكار الشديد، وأما بسبب عدم العثور على فكرة متوسطة أثناء البرهان[5].

إن إدراك الهوية في الأشياء Identité يمدنا بمعرفة لا بأس بها ولكن إدراك التلازم لا يمكننا إلا معرفة الخصائص الظاهرة أو التي هي من الدرجة الثانية

(1) Ibid.pp.428-429
(2) Ibid.pp 428-429
(3) Ibid.p p,432.
(4) Ibid.p 437
(5) Ibid.p 439

وبصورة ناقصة. أما الخصائص من الدرجة الاولى فمهمولة منا، ولذلك تبقى مجهولة منا الروابط التي تربط الخصائص الثانية بالاولى. أما بالنسبة لوجود الأشياء ذاتها فمن السهل معرفة الأشياء الحسية أو التي تقع تحت الحواس أما الأشياء غير الحسية أو الأرواح فتكتنفها الظلمات.

ويخلص لوك إلى القول أن اسباب الجهل ترجع إلى أننا لا نملك أفكاراً عن الأشياء، أو لأننا لا ندرك التلازم بينها، أو أننا نهمل فحصها[1].

أما معرفة الله فهي لا تستند إلى فكرة فطرية عنه ، بل تتم بواسطة البرهان الاستدلالي انطلاقاً من معرفة أنفسنا. فنحن نعرف بوضوح وتأكيد أننا نوجد وأننا شيء ما من الأشياء . كما نعرف ان العدم لا يمكن أن يحدث كائناً حقيقياً. ومعنى ذلك انه يوجد كائن أزلي اوجد هذا العالم واوجدنا لأنه إذا كان محدثاً احتاج إلى محدث. ويجب أن يكون قادراً عاقلاً لأننا قادرون وعاقلون ، ويجب ان يكون غير مادي لأن المادة لا تفكر أو لا تعقل[2].

واقتفى هيوم (1171 –1776م) أثر جون لوك فقال إن جميع ادراكاتنا ترجع إلى نوعين هما الانطباعات impressionsوالأفكار ideés. والإنطباعات هي الإدراكات الأقوى كالإحساسات والإنفعالات. والأفكار هي الإدراكات الأضعف أنها تتأتى من الإنطباعات التي تلاشت. ولا يمكن ان تكون قبلية[3].

وأحكام الذهن مهما كان نوعها تقوم على مقارنة النسب القائمة بين الأشياء واكتشافها [4].ويمكننا اجراء المقارنة في حضور الأشياء أو غيابها . إذا كانت الأشياء ماثلة للحس ندعو المقارنة إدراكاً فقط لا تفكيراً لأنه لا عمل هنا للفكر، والذهن لا يذهب أبعد مما هو حاضر أمام الحواس لاكتشاف وجود الأشياء أو علاقاتها في المكان والزمان والهوية. إن علاقة السببية وحدها هي التي تحدث إرتباطاً يمكننا من التأكد من وجود الأشياء أو عدمها، الأشياء التي تسبق أو تعقب أشياء أخرى ، وهي تفترض التجاور والتتابع والارتباط الثابت بينها [5].

---

(1) Ibid.p 357

(2) Ibid.pp.514-515

(3) David Hume, traité de la nature humaine (Aubier.paris,1973)p.65.

(4) Ibid.p 145

(5) Ibid.p 148.

ويحدد هيوم السبب بقوله :"السبب هو شيء سابق لشيء آخر ومجاور له ومرتبط به إلى درجة ان فكرة الاول تحمل الذهن لتكوين فكرة الثاني ، والإنطباع عن الاول يحمله على تكوين انطباع عن الثاني" [1].

إن هذا التحديد يجعلنا نستبعد عدة أخطاء ارتكبها الفلاسفة بهذا الصدد منها التفريق بين السبب المادي والسبب الصوري، والسبب الغائي والسبب الفاعل. ومنها التفريق بين الضرورة الفيزيائية أو الطبيعية، والضرورة الخلقية، إذ لا يوجد سوى نوع واحد من الضرورة. ومنها إرجاع فكرة السبب إلى حكم حدسي أو استنباطي لأن فكرة السبب نستمدها من التجربة فقط والعادة [2].

ويلخص هيوم قواعد السببية بثماني قواعد هي :

1- يجب ان يسبق السبب النتيجة.

2- يجب ان يتجاور السبب والنتيجة في المكان والزمان.

3- يجب أن يكون الارتباط ثابتاً بينهما.

4- السبب ذاته يحدث النتيجة ذاتها.

5- إذا أحدث أشياء عدة النتيجة ذاتها، فلوجود صفة مشتركة بينها.

6- بما أن الأشياء المتشابهة تحدث نتائج مشابهة، فإن اختلاف النتائج يدل على اختلاف الأسباب.

7- إذا زاد شيء أو نقص بزيادة سببه أو نقصانه نستدل على أنه مركب.

8- إذا وجد شيء لم يؤد إلى نتيجة ما، نستدل على أنه ليس السبب الوحيد لهذه النتيجة[3].

---

(1) Ibid.p 257

(2) Ibid.p 258

(3) Ibid.p 260

ويذهب هيوم إلى أن الفكر موجود عند الحيوان كما هو موجود عند الانسان ولكن بصورة أدنى . صحيح ان الغريزة تهيمن عند الحيوان ، ولكن العقل البشري ليس سوى غريزة رائعة موجودة في نفوسنا تحملنا بواسطة توالي الأفكار وعلاقاتها الخاصة على التفكير. هذه الغريزة تتولد من الملاحظات السابقة والتجربة[1] . إن الطبيعة تحملنا على التفكير كما تحملنا على التنفس والإحساس[2].

إن الذهن ليس سوى كتلة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة ترتبط بعضها ببعض بروابط معينة . وكل إدراك يمكن فصله عن سائر الإدراكات[3].إننا حزم من الإدراكات التي يتبع بعضها بعضاً بسرعة مذهلة وبشكل حركة ومد مستمرين. وكما ان عيوننا لا تتحرك في محاجرنا دون ان تغير إدراكاتنا، هكذا فكرنا يتغير بسرعة، وجميع حواسنا الأخرى وملكاتنا تسهم في هذا التغير. إن الذهن يشبه مسرحاً تظهر عليه مختلف الإدراكات بالتتابع، تظهر وتعاود الظهور، وتمر دون توقف، وتمتزج فيما بينها حسب ظروف ومواقف لا متناهية التنوع [4].

ويذهب الماديون المحدثون ، ومنهم الماركسيون إلى أن التفكير وجه من وجوه نشاط المخ. وان هذا المخ مؤلف من أجزاء مختلفة يتحكم كل جزء منها بنشاط معين. وقد أجريت تجارب بواسطة التيار الكهربائي فاحدث مروره بالمخ تغيرات في سلوك الشخص وأفكاره كتذكر حوادث قديمة، أو سماع أغنية ماضية، ودلت تلك التجارب على أن ثمة نشاطاً كهربائياً يصاحب التفكير ويمر بنحو عشرة الاف مليون ليفة عصبية[5] .

ب - المذهب العقلي :

كان أفلاطون أقدم المنكرين للمذهب الحسي. وهو يناقش مقولة بروثوغوراس السوفسطائي القائلة إن الإنسان مقياس الأشياء ، وأنها توجد على النحو الذي تبدو عليه لكل منا ، ويقرر إنها مقولة خاطئة. فماذا نقول مثلاً عن نسمة ريح تهب علينا

---

(1) Ibid.p 266

(2) Ibid.p 370

(3) Ibid,p296

(4) Ibid.p 344

(5) جون تايلور ، عقول المستقبل، ص15

فيرتجف منها البعض برداً ويستعذبها الآخر لشعوره باعتدالها ، هل هي بذاتها باردة أو معتدلة؟[1] .

إن هؤلاء الحسيين يعتقدون أنه لا يوجد شيء خلافاً لما تلامسه أيديهم ، وإن كل ما في العالم يتحرك باستمرار ويتغير ولا يبقى نفسه وقتين متتاليين[2]،وفي مثل هذا الحال ماذا نقول عن الفرق بين ما نراه في اليقظة وما نراه في النوم، أيهما يمثل الحقيقة؟[3]

وإذا كان الإحساس يمثل الحقيقة فمعنى ذلك انه ما دمنا نحس ونرى ونسمع ونشم نعرف، فاذا غاب عنا الشيء الذي نلمسه أو نراه أو نسمعه أو نشمه زالت المعرفة ، والواقع هو العكس ، فنحن نعرف الشيء في حضوره وغيبته.

ثم إن أحدنا إذا اعتقد بصحة شيء وخالفه في ذلك الجميع فماذا يصنع؟ أو اذا اعتقد بصحة أمر وخالفه اختصاصي في الموضوع أعلم منه، فهل يبقى مصراً على رأيه[4].

وهناك أمور لا نعرفها بالحواس ولا تدخل في نطاق الحس، ليست ألواناً، وأصواتاً وأشكالاً وروائح، مثل الجمال والقبح والخير والشر، والعدل والظلم الخ... فبم نعرفها[5]؟.

من الأحجى القول أن مبدأ المعرفة ليس الحواس وإنما هو النفس وليست الحواس سوى وسيلة للإحساس. ونحن نرى ونسمع ونشم الخ لا بهذه العين وتلك الأذن وذاك الأنف الخ... بل بالنفس ذاتها [6].

ويناقش أفلاطون مذهباً آخر يقول ان المعرفة تتم بالحكم . بيد ان الحكم نوعان: حكم صحيح وحكم غير صحيح، وكل منهما موجود عند الناس فبم نفسر وجودهما؟ ثمة تفسير حسي يشبه السمع بقالب الشمع : إذا كان الشمع صافياً متماسكاً عميقاً احتفظ بجميع الإدراكات التي تنطبع فيه بشكل واضح مميز طويل الأمد، ويتصف

Palton,œuvres complètes,théétète .(pleiade,paris,1953)p.97 [1]

Ibid.p 103 [2]

Ibid.p 107 [3]

Ibidp.127 [4]

Ibid.p 152 [5]

Ibid.p 149 [6]

أصحاب هذه النفس بقوة الذاكرة وصحة الأحكام. أما إذا كان الشمع غير صاف وغير عميق وغير مرن ، جاءت الإنطباعات الحسية التي تتكون فيه غير متميزة وغير واضحة وغير طويلة الأمد، وكانت عرضة للإختلاط والإضطراب والامحاء، واعتور الأحكام التي تصدر عن أصحاب هذه النفس الخطأ غالباً[1].

ويخطئ أفلاطون الذين يعتقدون ان المعرفة مصدرها اللغة : يقولون أن المرء يستطيع أن يفصح عن فكره بواسطة تلك الألفاظ الخارجة من الفم، وان هذه الألفاظ تقدم لنا عن الفكر صورة تشبه الصورة التي تقدمها المرآة . ولكننا نجد جميع الناس يفصحون عن فكرهم بواسطة اللغة ومع ذلك يخطئون ويصيبون [2].

ويخطئ أيضاً من يرى أن معرفة الشيء تتم بذكر العناصر الداخلة في تركيبه. إذا سألنا مثلاً عن العربة وقيل لنا أنها تتركب من مائة قطعة : دواليب، صندوق، حصان الخ ... هل نعرفها[3] ؟.

وأخيراً يخطئ أفلاطون الرأي القائل أن معرفة الشيء تتم بذكر الخاصة المميزة فيه. إذا سألنا مثلاً عن الشمس، وقيل لنا إنها الكواكب الأكثر ضوءاً من سائر الكواكب الدائرة حول الأرض[4] .

إن المعرفة عند أفلاطون عملية تذكر، تذكر النفس للحقائق الأزلية التي رأتها في السماء أو في عالم المثل قبل أن تهبط إلى الأرض وتحل في الجسد.

وتخضع لحركة الجدل الصاعد من المحسوسات إلى المعقولات والنازل من المعقولات إلى المحسوسات.

وأقتفى أرسطو خطى أستاذه أفلاطون في التمييز بين الحس والفكر. وقال أن العقل والحس ليسا شيئاً واحداً ، ولو كانا شيئاً واحداً لكان الحيوان يعقل لأنه يحس. والحس يدرك المحسوسات من حيث هي كذلك، أما العقل فيدرك ماهيتها المجردة. وللحس أعضاء معينة هي العين والأذن والأنف واللسان والجلد، أما العقل فليس له عضو معين في الجسم يعمل بواسطته. والإحساس إنفعال بالاشياء بينما العقل مفارق لكل

---

(1) Ibid.p 166

(2) Ibid.p 185

(3) Ibid.p 186

(4) Ibid p.188

جسم وغير منفعل انفعالاً طبيعياً، والدليل على ذلك هو ان الحس لا يقوى على الإدراك إذا تعرض لتأثير قوي جداً كالأذن التي لاتعود تسمع شيئاً إذ تعرضت لأصوات حادة جداً ، وهكذا العين والأذن . بينما يستطيع العقل الذي يعقل الأشياء الصعبة أن يعقل ما هو أسهل منها . وأخيراً نجد ان العقل يعقل نفسه بعكس الحواس[1].ولكن أرسطو يعترف بأن العقل يستعين بالحس لأن المعقولات موجودة بالقوة في الصور الحسية.

ويميز أرسطو ثلاثة أنواع من العقل: العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل الفعال. العقل بالقوة جوهر قابل للإنفعال بالمعقولات، وهو ينفعل بها كما تنفعل الحواس بالمحسوسات، إنه يشبه اللوح الذي لم يكتب عليه شيء، فإذا كتب عليه شيء أصبح عقلاً بالفعل.فالعقل بالفعل هو إذن العقل بالقوة وقد حلت فيه المعقولات.

أما العقل الفعال فجوهر فاعل مهمته نقل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل. وكما هو الحال في الطبيعة والفن، حيث يوجد مادة وفاعل، يوجد في النفس العقل بالقوة الذي يشبه المادة ، ويوجد العقل الفعال الذي يشبه الفاعل لأنه يحدث المعقولات في العقل بالقوة فيصبح عقلاً بالفعل. ويشبه بذلك النور الذي يخرج الألوان من القوة إلى الفعل. هذا العقل الفعال منفصل عن الجسم وغير ممتزج بالمادة وغير منفعل، إنه دائماً بالفعل. ولأنه منفصل عن الجسم فهو خالد وأبدي وبدونه لا شيء يفكر[2] .

لقد اعتبر أرسطو العقل إحدى قوى النفس الخمس أي النمو والإحساس والمخيلة والإرادة والعقل. وقسم العقل إلى نظري وعملي. إن العقل يدرك الماهيات بذاتها، كما يدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بإنعكاسه على الحس. فإذا أدرك الماهيات بذاتها سمي عقلاً نظرياً، وإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر سمي عقلاً عملياً.

واقتفى الفلاسفة العرب خطى أرسطو . فميز الكندي والفارابي وابن سينا بين العقل العملي والعقل النظري، وبين العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعال. ولكن الفارابي وابن سينا جعلا العقل الفعّال أحد العقول الثواني المفارقة واحلاه القمر، واقتربا من أفلاطون في اعتبار العقل البشري جوهراً روحياً خالداً.

أما الغزالي فقد ميز أربعة أنواع للعقل هي الغريزي والضروري والمكتسب والعملي واعتبر الروح الجوهر المفكر والملتذ والمتألم الخالد، والحواس آلات له.

---

[1] Aristote,de l´âme (E.d.vrin,paris,1977)p.173-176

[2] Ibid.p 174-183

وحدّ الفكر بانه احضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة. وقال انه يرادف التدبير والتأمل ويشمل ثلاث درجات هي :

1- التذكر أي احضار المعرفتين في القلب.

2- والنظر أو طلب المعرفة الثالثة.

3- والاعتبار أو حصول المعرفة المتصورة. ثم انه اعتبر العقل والنفس والروح والقلب اللطيفة العالمة المدركة في الانسان [1].

أما ديكارت فلم يميز بين العقل والنفس، وقال ان النفس جوهر مفكر.

وعاد كانط إلى التمييز بين العقل العملي والعقل النظري، وأضاف ملكة ثالثة للمعرفة هي الفهم. العقل النظري أساس العلوم، والعقل العملي أساس الأخلاق.

أما هيغل فأعتبر العقل أساس الوجود. وميز بين العقل الكلي أو المطلق وبين العقل الجزئي الذي يوجد في الإنسان ، وهو بعض العقل الكلي أو أحد مظاهره.

2-اللغة:

أ- أشكال اللغة:

اللغة مجموعة إشارات تعبر عن الفكر وجميع الظواهر النفسية[2]، وهي تتخذ ثلاثة أشكال أساسية هي :

(1) الغزالي، ميزان العمل؛ إحياء علوم الدين ج1،باب العلم؛ج3،شرح عجائب القلب ج4، حقيقة الموت.

(2) عرفها ابن جني بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم(الخصائص،ج1،ص33،بيروت،دار الهدى،1952)، وعرفها سوسير بانها نظام من الإشارات المعبرة عن المعاني، وهذه الإشارات تتكون من عنصرين : المشير أي الصورة الصوتية والمشار إليه هي المعاني (F.de Saussure .cours de linguistique generale,p.98)

أ- **الكلام:** وهو يتألف من أصوات متصلة تسمى حروفاً، تتجمع لتكون كلمات وتنتظم الكلمات لتشكل الجمل . والحروف على نوعين : صامتة ومصوتة، تشترك في نطقها الأسنان واللسان والشفاه[1] .

ب- **الكتابة :** وهي تتكون من إشارات بصرية مرسومة على مادة صلبة ، هذه الرسوم تمثل الأشياء ذاتها تقريباً كما هو الحال في اللغة الصينية القديمة [= إنسان] أو تمثلها بشكل اصطلاحي كما هو الحال في اللغة الصينية الحديثة [= إنسان]. أو تمثل الأصوات المحكية فقط كما هو الحال في اللغات الاوروبية والعربية، وتكون مقطعية إذا مثل كل مقطع برسم خاص به كما هو الحال في اللغة اليابانية، أو تكون أبجدية إذا كانت جميع الأصوات ممثلة بحروف معدودة.

ج- **الحركات والأصوات:** وهي تشكل اللغة الطبيعية، يلجأ إليها الناس الذين يجهلون لغات بعضهم البعض، أو لا يستطيعون الكلام بسبب عاهة كالخرس، كما يستعين بها المتكلمون أحياناً ليزيدوا في وضوح أفكارهم. وتتخذ شكل صراخ يعبر عن انفعالات نفسية، أو شكل حركات تدل على فعل معين:كإغماض العينين للدلالة على النعاس ، ووضع اليد على الفم للدلالة على السكوت.

وقد أرجع الجاحظ أنواع الدلالات البيانية إلى خمسة هي اللفظ والخط والإشارة والنصبة والحساب، أي بزيادة النصبة والحساب على الأشكال الثلاثة التي ذكرناها. وهو يعني بالنصبة حال الشيء الدالة على شيء آخر كالمخلوقات التي تدل على وجود الخالق. ويعني بالحساب الأرقام والإصطلاحات المستعملة في العلوم الرياضية، فقد اعتبرها ضرباً من اللغة أو البيان[2].

ب - أصل اللغة :

بصدد أصل اللغة تتعدد النظريات ويمكن أن نرجعها إلى أربع هي :

اولاً: النظرية التوفيقية : تذهب إلى أن اللغة وحي منزل من الله : ذلك أن الله عندما خلق الإنسان وجد من الضروري أن يعلمه لغة كاملة ، لأن خلق لغة متكاملة يحتاج إلى عقل ناضج ، وهذا الشيء لم يكن متوافراً عند الإنسان الاول . إن الإنسان

---

[1] الابجدية العربية تتألف من 28 حرفاً هي : أ ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

[2] الجاحظ، البيان والتبين، الجزء الاول.

لا يفكر إلا بواسطة اللغة ، والتطور غير ممكن بدون لغة ، وبما أن الإنسان تطور عبر العصور فهذا يعني أن لغة منحت له وعملت على تطويره.

قال بهذه النظرية هيراقليطس اليوناني [1] واللاهوتيون المسيحيون كالقديس اوغسطينونس وتوما الأكويني ، كما أخذ بها بعض علماء اللغة العرب أمثال ابن فارس الذي يقول في هذا المعنى : "أعلم أن لغة العرب توقيف أي وحي ، ودليل ذلك قوله تعالى :{ وعلم آدم الأسماء كلها ...}[2] .والجاحظ الذي يقول : "إن اللغة عارية في أيدي الناس ممن خلقهم ومكنهم وألهمهم وعلمهم"[3] هذا يعني أن اللغة من خلق الله الهم الناس إياها أو أعارهم إياها إعارة . ولكنه لم يوضح كيفية ذلك الإلهام ومكانه وزمانه وواسطته. ويؤكد الجاحظ رأيه هذا فيقول أن ألفاظاً أتى بها القرآن لم تكن موجودة في الجاهلية. ويضرب مثلاً عليها كلمة القرآن التي سمي بها الكتاب المنزل، فهذه الكلمة لم تكن حتى كان القرآن.

النقد الموجه إلى هذه النظرية يذهب إلى أن اللغات لم توجد متكاملة وإنما مرت بأطوار عديدة قبل أن تبلغ مرحلة النضج . كما يخطئ الزعم القائل أن اللغة هي التي توجد الفكر ، ويقول أن الصحيح هو العكس أي أن الفكر هو الذي يخلق اللغة بدليل ان الفكرة تسبق الكلمة التي تجسدها ، والمرء يستطيع أن يفكر دون ان يتكلم . وأخيراً يردف قائلاً : إذا كان الله هو الذي خلق اللغة وجب أن يعطي لكل لفظة معنى خاصاً لا يمكن الإنسان أن يغيره ، وهذا أمر لا ينطبق على واقع اللغة .

ثانيا: النظرية الإصطلاحية أو التواطئية : وضع بذورها ديموقريطس ، ولكن حصر إيجادها بإنسان ذكي يفوق أقرانه عقلاً . أما آدم سميث فقد لاحظ ثلاث مراحل في تاريخ البشرية : مرحلة اولى لم يكن للإنسان فيها لغة يتكلمها ، ومرحلة ثانية أصبح لديه لغة طبيعية ، ومرحلة ثالثة اخترع فيها لغة اصطلاحية . ويذهب سوسير

---

(1) Platon,œuvre complètes,cratyle

(2) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص31-35، ويورد ابن فارس دليلاً آخر هو الاحتجاج بلغة القدماء وشعرائهم دون لغة المعاصرين . ويقول أن اللغة لم تجيء دفعة واحدة وإنما نزلت على آدم ثم تباعاً على الأنبياء حتى النبي محمد ﷺ

(3) الجاحظ، الحيوان ج1 ص 348

إلى أنه لا علاقة حميمة بين الإشارة اللغوية ومدلولها[1] فليس من رباط داخلي بين فكرة الأخت والصوت الدال عليها بين المشير أي الصوت s ignifiant والمشار إليه أي الفكرة أو المعنى signifié .

أيد هذه النظرية فريق من علماء اللغة العرب وأشهرهم ابن جني حيث يقول : " أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف. ذلك بأن يجتمع حكيمان فصاعداً فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحدة منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عرف به مسماه ليمتاز عن غيره، ويغني بذكره عن إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله ..."[2] .

إن نقطة الضعف في هذه النظرية هو حصر اختراع اللغة بشخص أو عدة أشخاص، والحق أن جميع الناس يستطيعون إلى حد ما أن يسهموا في اختراع ألفاظ جديدة. وإذا قلنا أن إنساناً متفوقاً اخترع لغة ما ، احتجنا إلى تعليل قدرته على إقناع الآخرين باستعمالها ، وشرح كيفية تعليمهم إياها . وفي النهاية يصعب التسليم بالرأي القائل أن الإنسان مر بمرحلة من تاريخه لم يتكلم فيها أبداً.

ثالثاً: النظرية الغريزية : نادى بهذه النظرية ماكس ميلر Max Müller، وجاراه فيه رنان. اللغة بنظره نتيجة وجود غريزة خاصة بالطبيعة البشرية، والدليل على ذلك هو وجود خمس مائة جذر مشترك في الهندو اوروبية ، تعبر عن الأفكار العامة والمجردة.

صحيح إن الإنسان يملك استعداداً طبيعياً للتعبير عن أفكاره بواسطة اللغة. ولكن إذا اعتبرنا اللغة غريزة في الإنسان اقتضانا القول أن الإنسان ينبغي أن يتكلم منذ ولادته بدون تعلم لأن الغريزة تمتاز بهذه الصفة : المعرفة الفطرية التي لا تحتاج إلى تعلم . وهذا ما لا نلفيه عند الإنسان الذي يتعلم اللغة تعلماً . أضف إلى ذلك أن الناس لا يتكلمون لغة واحدة بل عدداً لا يحصى من اللغات . وقد بين علماء اللغة أن الفكر لا يبدأ بالأفكار العامة. وفي النهاية يوجد إلى جانب اللغات الهندو اوروبية عدد كبير من اللغات التي لا تشترك في شيء من الجذور والقواعد.

رابعاً: النظرية التطورية : تذهب هذه النظرية إلى أن اللغة تتكون تدريجياً عبر الزمان ولا توجد دفعة واحدة . تبدأ بسيطة بشكل أصوات وحركات ثم تتطور حتى

---

[1] F.de saussures ,cours de lingnistique generale p.100

[2] ابن جني ، الخصائص، ج1،ص 40-46.

تبلغ مرحلة النضج . إن الإنسان ذكي يفهم ماذا يعني صوت منبعث من شخص منفعل ثم انه يستطيع أن يقلد هذا الصوت ، ويستطيع علاوة على ذلك أن يبدله بآلاف الأشكال ليولد ألفاظاً جديدة يعبر بها عن أفكاره الجديدة، ويجد في الحياة الإجتماعية حوافز تحدوه على تنويع أصواته لإيجاد الألفاظ الجديدة. وإلى جانب الأصوات والحركات المعبرة عن الانفعالات النفسية، هناك أصوات طبيعية يسمعها الإنسان حوله من الأشياء والحيوانات فيقلدها ويجد بهذه الطريقة ألفاظاً جديدة أيضاً.

ثم أن تطور اللغة يعزى إلى عوامل عديدة عضوية ونفسية واجتماعية. إن اختلاف اللفظ يتعلق بتطور أعضاء النطق عند الشعوب ، وفي هذا تفسير وجود حروف في لغة وخلو لغات أخرى كالضاد في العربية ! ومن الناحية النفسية والعقلية تكثر الألفاظ في اللغة بكثرة الإختراعات التي يبتكرها متكلموها، أو بكثرة الشطحات التي تجري على ألسنة أدبائها وفلاسفتها. ومن الناحية الاجتماعية نرى اللغات تتبادل الألفاظ بفعل الإحتكاك أو الغزو والحروب والإحتلال أو التعامل الثقافي والاقتصادي.

هذه النظرية تبدو أقرب إلى الصواب من النظريات السابقة . وقد وجدت من يقول بها من فقهاء اللغة العرب أمثال السيوطي حيث يقول :"إن أصل اللغات إنما هو الأصوات المسموعات كدوي الريح وخرير الماء ونعيق الغراب وصهيل الفرس ونزيب الظبي ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد..."[1] .

وقد لاحظ الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه وابن جني وغيره علاقة بين اللفظ ومعناه. قال الخليل "كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة فقالوا : صر، وفي صوت البازي تقطيعاً فقالوا صرصر . وكذلك جعلوا تكرير العين نحو جرح وبشر لتقوية المعنى ، يعني إنهم جعلوا قوة اللفظ بقوة المعنى. وكثيراً ما يجعلون الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها : من ذلك قولهم خضم وقضم : فالخضم لأكل الرطب، والقضم لأكل اليابس"[2] .

وذهب عباد بن سليمان الصيرمي من المعتزلة أبعد من ذلك فقال أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع ، وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ...وقد كاد يطبق أهل اللغةالعربية

---

[1] السيوطي، المزهر، ج1، ص10.
[2] المصدر ذاته، ج 1،ص 32.

على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني. ولكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عباد أن عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم [1].

وينبغي أن نشير إلى رأي فرديناند دي سوسير بصدد أصل اللغة التاريخي. فهو يذهب إلى أن المجتمعات لا تعرف اللغة إلا كنتاج موروث عن الأجيال السابقة . ولذا فليس لمسألة أصل اللغة تلك الأهمية التي تناط بها . وهي ليست مسألة تطرح للبحث.

ولكنه يعتقد أن تطور اللغة حتمي ، ولا يوجد لغة واحدة لا تخضع لسنة التطور والتغيير. وأساس هذا التطور الزمن الذي يغير كل شيء بما في ذلك اللغة . ويرجعه سوسير إلى تبدل العلاقة بين المشير والمشار إليه أو بين الصوت والمعنى ويفسره بكونه نتيجة طبيعية لخاصة اللغة الاصطلاحية [2].

الجمود المطلق غير موجود ، وكل أجزاء اللغة خاضعة للتغير ، وفي كل عصر يوجد تطور أكثر أو أقل أهمية ، أكثر أو أقل سرعة. ولكن نهر اللغة يجري دون انقطاع.

ويتناول التطور اللغة من ناحية الأصوات (la phonetique). ومن ناحية معاني الكلمات ، ومن ناحية العلاقات النحوية ، ومن ناحية خلق الألفاظ أو موتها[3].

ويهتم سوسير بدراسة الأسباب التي تؤدي إلى هذا التطور ويرفض الرأي القائل أن التطور في أصوات اللغة يرجع إلى الفروق العرقية في أجهزة النطق. ويقول إن هذه الفروق غير موجودة . إذا اتينا بعبد أسود إلى فرنسا منذ ولادته فإنه يتكلم الفرنسية مثل سائر الفرنسيين . ويرى أن التطور يعود إلى تغير طارئ على العادات النطقية.

ويرى آخرون أن التغيرات التصوتية أو النطقية تعزى إلى التكيف حسب ظروف الأرض والمناخ . ويرى سوسير أن الأقليم وسائر ظروف الحياة يمكن أن تؤثر على اللغة بيد أن هذا التأثير ليس حاسماً.

---

(1) المصدر ذاته، ج1، ص 32 .

(2) F.de saussures cours de lingmistique generale Mp.105-111

(3) Ibid.pp 193-194

وهناك عامل ثالث هو قانون المجهود الأقل الذي يستبدل مقطعاً بمقطعين ، أو يستبدل مقطعاً أو صوتاً سهلاً بمقطع أو صوت صعب . وهذا العامل يفسر برأي سويسر عدداً كبيراً من التغييرات اللغوية.

ويذكر سوسير عاملاً رابعاً هو عامل التربية . فالطفل لا يلفظ الكلمة إلا بعد تجارب عديدة ، ولا يلفظ الحروف كما نلفظها إلا بعد أن نقوم له ذلك اللفظ.ومن هنا ينبع التغير : من بعض الأخطاء التي لا نقومها له تنشأ أصوات جديدة . ولكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد هو التالي : لماذا نغفر للطفل هذه الأخطاء ونسمح لها بالإنتشار في عصر دون آخر ؟.

ويرجع البعض ذلك التغير في ألفاظ اللغة إلى عوامل سياسية. فالشعب الذي يتعرض إلى خضات سياسية وإضطرابات إجتماعية ينعكس ذلك على لغته فيحدث فيها الاضطراب والفوضى. ولكن إذا كانت التغيرات السياسية تؤثر على اللغة فنحن نجد تغيرات لغوية تحدث أيضاً رغم انتفاء الاحداث والإضطرابات[1].

وأخيراً يذكر عامل هام هو التأثير الخارجي . أن بعض التغيرات اللغوية تحدث عندما يمتزج الشعب الذي يتكلم اللغة المعينة بشعب غريب آخر يتكلم لغة مغايرة. ويرى سوسير في هذا العامل تفسيراً محدوداً للتطور . ذلك أن اللغة تتطور بدون وجوده [2].

إن أهم وسائل تجديد اللغة أو تطورها القياس (l ' analogie) والقياس يفترض وجود نموذج وتقليد هذا النموذج . وهو ذو طبيعة نفسية على مستوى الأفراد. مثلاً نجد في لغة الأطفال مظاهر عديدة للقياس [3].

وثمة وسيلة أخرى هي النحت الذي يؤدي إلى إيجاد ألفاظ جديدة في اللغة . ويقوم بمزج لفظتين أو أكثر في لفظة واحدة [4].

---

(1) Ibid.pp 202-207
(2) Ibid.pp 207-208
(3) Ibid.pp 221- 231
(4) Ibid.p 242

ج – طبيعة اللغة:

1–يحلل سوسير الواقعة اللغوية فيجدها معقدة تنطوي على عناصر نفسية وفيزيولوجية وفيزياوية . لنفرض شخصين يتحادثان : إن احدهما يخطر في ذهنه تصور concept، هذا التصور يحدث في الدماغ صورة سمعية ملائمة (ظاهرة نفسية)، ثم ينقل الدماغ إلى أعضاء الصوت أمراً Impulsion مناسباً (ظاهرة فيزيولوجية) ، ثم ينقل الهواء الصوت من فم المتكلم إلى أذن السامع (ظاهرة فيزياوية) . هذا السامع يتلقى الصوت بواسطة أذنيه فينقله إلى الدماغ (ظاهرة فيزيولوجية) ، وفي الدماغ تولد الصورة السمعية تصوراً (ظاهرة نفسية). فاذا تكلم السامع عندئذ حدث ما حدث للمتكلم : صورة سمعية ، فأمر ، فصوت.

يضاف إلى ذلك ملكة التداعي التي تظهر عندما نتعدى نطاق الإشارات المعزولة. هذه الملكة تلعب الدور الأكبر في تنظيم اللسان.

ثم تتبغي الإشارة إلى الناحية الاجتماعية في اللغة : إن الجميع يرددون الإشارات ذاتها المتحدة بالأفكار ذاتها. إلام تغزو ذلك ؟ لا يمكن رده إلى الظاهرة الفيزياوية (قد نسمع لغة لا نفهمها)، ولا إلى الظاهرة الفيزيولوجية (لأن التنفيذ عمل فردي) . يجب رده إلى الملكة المتلقية والمنظمة . إذا استطعنا ضم الصور الكلامية المخزونة لدى جميع الأفراد نلمس الرباط الاجتماعي الذي يكون اللسان. إنه كنز وضعته الممارسة بين أفراد الجماعة ، وهو نظام نحوي موجود في كل دماغ أو ادمغة جماعة من الأفراد، لأن اللغة لا توجد مكتملة في واحد ، إنها توجد مكتملة في الجماعة.

وهكذا نكون إذا فرقنا بين اللسان langue وبين الكلام parole قد فرقنا بين ما هو اجتماعي وما هو فردي ، وبين ما هو أساس وما هو عرضي . إن اللسان ليس من عمل الفرد المتكلم ، وإنما هو النتيجة التي يسجلها الفرد عفوياً دون تفكير . أما الكلام، فعلى العكس ، عمل فردي من أعمال الذكاء والإرادة نلاحظ فيه :

1) التركيب أو مزج الكلام حسب قواعد اللسان للتعبير عن الفكر.

2) الحركة الفيزيولوجية – الفيزياوية التي تسمح له بإخراج ما مزجه وركبه إلى الغير.

إن اللسان يشمل مرحلة من الواقعة اللغوية هي مرحلة إتحاد الصـــورة الســمعية بالفكرة . إنها القسم الاجتماعي من اللغة langage الذي لا يستطيع الفرد وحـــده أن يبدعه أو يغيره . لقد أخذه عن الجماعة. هذا اللسان المميز عن الكلام يمكن دراســته على حدة (الألسنية الميتة).

هذا التمييز بين اللسان والكلام يسمح بتصنيف اللسان بين الوقائع الانسانية ، بينمــا لا يسمح بتصنيف الكلام بين تلك الوقائع. إن اللسان يحدد بما يلي :"اللسان نظام مـــن الإشارات المعبرة عن الأفكار . وهو بذلك يشبه الكتابة وأبجدية الخرسان، والرمــوز، وأشكال المجاملة ، والإشارات الحربية.

وبناء على ذلك يمكن تصور علم يدرس حياة الإشارات signes في صميم الحيــلة الاجتماعية ويشكل قسماً من علم النفس الاجتماعي، ومن ثم من علــم النفــس العــام نسميه علم الإشارات semiologie وتكون الألسنية قسماً من هذا العلم[1] .

إن الألسنية تدرس كموضوع أساسي لها اللسان la langue حسب التعريف الآنف الذكر . أما سائر عناصر اللغة langage التي تكون مـــا يســمى بعلــم الأصــوات phonation أو الكلام ، فثانوي، وكذلك الكتابة التي تمثل الأصوات .

اللغة = اللسان + الأصوات أو الكلام

وهكذا يصبح موضوع الألسنية الحسي ذلك النتاج الاجتماعي الموضوع في دمــاغ كل شخص ، أي اللسان. وبما أن هذا النتاج مختلف ومتعدد لذا كان لزاماً على دارس اللسان أن يطلع على أكبر عدد ممكن من الألســـنة لكـــي يســـتنبط مـــن ملاحظتـــها ومقارنتها ما هو عام بينها.

ويؤكد سويسر على أن اللسان والكتابة نظامان مختلفان من الإشــــارات. وســـبب وجود الكتابة هو تمثيلها للسان. إن موضوع الألسنية الوحيد هو اللسان لا الكتابـــــة . ومع ذلك أعطيت للكتابة أهمية ليست لها وكأنه اعتقد أن الصورة الفوتوغرافية تمثـــل صاحبها خيراً من وجهه. ويمكن تعليل ذلك بأن الكتابة أكثر بقاء وثباتاً من الأصــوات عبر الزمان ، وبأن الحافظة البصرية أقوى عند البعض من الحافظة السمعية ، وبـــأن اللسان الأدبي يقوى ناحية الكتابة اذ لها معجمها واملاؤها وقواعدها، وعند تضـــارب الأصوات والكتابة تحل المشكلة على حساب الأصوات. أضف إلى ذلــك أن الألســـنة

---

(1) Ferdinande de saussures cours de linguistique générale(payot,paris,1979)pp.23-24

الميتة لا سبيل إلى معرفتها إلا بالكتابة . ويغزو سوسير عدم الاتفـــاق بيـــن اللســـان والكتابة إلى أن اللسان يتطور بإستمرار بينما تميل الكتابة إلى الجمود[1].

2-يذهب الماديون الى أن اللغة ذات طبيعة بيولوجية . والكلام بنظرهـــم ،كظـــاهرة وتربية هوائية ليس سوى حالة خاصة من أمر إرادي حركي : لقد تعلمنا كيف ننظـــم تقليص عضلات عديدة في اجهزتنا التنفسية بحيث يحدث الهواء الذي نزفره أصواتـــاً معينة. وتصبح هذه الأصوات إرادية بفضل الإنعكاس السمعي اللفظي ، ثم يغدو آليـــاً بعد ذلك إذ لا نحتاج حينئذٍ إلى التفكير في الحركات التي ينبغي أن نقـــوم بـــها عنـــد الكلام[2].

بيد أن مختلف العضلات الصوتية تخضع لتأثير مراكز معينة لها فـــي الدمـــاغ . وهكذا يمكن القول أن الكلام يتعلق بالقشرة الدماغية . وإذا كان القـــرد الـــذي يملـــك عضلات تسمح له بالكلام لا يتكلم كالإنسان فذلك لافتقاره إلى قشرة دماغية محتويـــة على عدد كاف من الأعصاب المنظمة التي تأمر تلك العضلات بالحركة.

إن مراكز اللغة الموجودة في الدماغ ليست أماكن محددة توجد فيـــها ملكـــة مـــن الملكات أو يكمن فيها العقل أو اللغة. وإنما هي أجهزة تتلقى وتنفذ إذا أصيبت حدثـــت إضطرابات لا يمكن تلافيها . أما اللغة فتحدث من روابط لا تحصى بيـــن المراكـــز تشمل معظم القشرة الدماغية .

إن اللغة ترتكز إذن على نشاط مراكز الجهاز العصبي وترتبط بالتعلم والحافظـــة وتخضع لقوانين الإنعكاس الشرطي . تلك هـــي أسـس نظريـــة بـــافلوف (1849 – 1939م). والذاكرة بنظره ليست جوهراً روحياً وإنما هي وظيفة جســـمية . والكلمـــة ليست جوهراً سحرياً موجودة في عصيبة من عصيبات الدمـــاغ Neurone وإنمـــا هي نوع من العلاقات الوظيفية المتحققة بين ملايين العصيبات. ومعنى ذلـــك أنـــه لا شيء يميز عقلنا عن العقل الإلكتروني ، ففي الحالين يوجد موجات كهربائيـــة تحمـــل رسالة معينة وتكون الدواعي أو الخواطر Implusion أساساً للذاكرة . والفرق بيـــن

---

(1) Ibid.p p44-50

(2) تقسم أعضاء النطق إلى 3 وحدات هي : 1- الوحدة التنفسية تضم الرئتين وعضلات التنفس ، مهمتها دفع الهواء واستقباله . 2- الوحدة الصوتية تضم الحنجرة والوترين المصوتين المتجهين بشكل 8 إلـــى الوراء يتحركان بالهواء المزفور فيحدث عن ذلك نبذبات تحدد نوع الصـــوت ومقامـــه. 3- الوحـــدة النطقية تضم الفم واللسان والأنف والشفتين. وهي تحدد نقطة الصوت أو مخرجه.

عقلنا والعقل الالكتروني هو الوعي من جهة ، وكون الدماغ لا يعمل كالجهاز على نسق قدم له مسبقاً ، إذ يحصل له ذلك بفضل النمو.

ويشرح بافلوف مبدأ الإنعكاس الشرطي الذي يفسر به اللغة بقوله أنه لا فرق بين أن نفرز اللعاب عند رؤية التفاحة ، وان نفرزه عند سماع لفظة تفاحة. فثمة حافز excitant واستجابة inhibition في القشرة الدماغية. ولكن هذه اللعبة معقدة في اللغة: إن الإنعكاسات الشرطية الآتية من الحس اللمسي والحس السمعي تمكن الولد من تلفظ الأصوات وترديد ما يسمع وتركيب الجمل.

إن اللغة بنظر بافلوف حالة خاصة من حالات الإنعكاسات الشرطية سماها نظام الدلالة الثاني تمييزاً عن الإنعكاس العادي أو غير الشرطي الموجود لدى الحيوانات والذي أسماه نظام الدلالة الاول . واوضح ذلك بقوله :"إن الكلام عند الإنسان حافز شرطي شبيه بسائر الحوافز التي يشترك بها مع سائر الحيوانات . ولكن الكلمة تملك بعداً اوسع ، وتضم أشياء لا نجدها في سائر الحوافز من حيث النوع والكم ...وإن كانت إحساساتنا وتصوراتنا المتعلقة بالعالم الخارجي تشكل بالنسبة لنا الدلائل الاولى على الحقيقة أو الدلائل الملموسة ،فإن الكلام الذي يذهب من أعضاء النطق إلى القشرة الدماغية يشكل الدلائل الثانية أو دلائل الدلائل . إنه يمثل تجريداً يرتدي طابع الشمول ، وهذا ما يكون طريقة تفكيرنا أو الخاصة الإنسانية العالية[1] .

يتضح من كلام بافلوف أن الكلمة تدل على الشيء الملموس الذي يدل على الحافز المطلق فهي بذلك دليل الدليل . وهي تنتمي إلى مجموعة (اللغة) تكون نظام الدلالة الثاني، أي النظام الذي يدل على النظام الاول المؤلف من الحقيقة المحسوسة. والنظام الثاني الذي يشمل مختلف أشكال اللغة الحركية والحسية هو وظيفة الدلالة الخاصة بالإنسان .

يسيطر نظام الدلالة الاول على الطفل قبل اكتسابه اللغة، وبعد اكتسابه اللغة يصبح في مرحلة نظام الدلالة الثاني ، ويشكل الفهم الحلقة التي تربط بين الاول والثاني. والنظام الثاني أو اللغة هو الذي مكن الإنسان من نقل المعارف المتراكمة عبر العصور والتي جعلته سيد الطبيعة ، وقدم له وسيلة المعرفة أي امكانية تجريد

---

[1] انظر حول نظرية بافلوف اللغوية:
بافلوف ، الإنعكاس الشرطي؛ بول شوشار ، اللغة والفكر (ترجمة صلاح أبو الوليد ومتري شماس ، المطبعة البوليسية ، جونيه 1977) القسم الثاني .

القوانين التي تسير الطبيعة من الدلائل الاولى المحسوسة . أن اللغة ليست المعرفة وإنما هي وسيلة المعرفة، وهي وسيلة قوية ومبدعة.

ويعلل بافلوف نشوء اللغة تعليلاً مادياً. فهو يميز اولاً بين الظاهرة الفيزياوية التي تتصف بها المادة اللاحية وبين ظاهرة الإنعكاس الفسيولوجي الذي يحصل في الدماغ بفعل المؤثرات البيئية ويصل إلى أعلى مستوى له في دماغ الإنسان .في المادة الجامدة يحصل بصورة استسلامية اما في المادة الحية فيتحول الإنعكاس من انعكاس فيزيائي إلى انعكاس بيولوجي وتأخذ الإحساسات البسيطة تتعقد بنشوء الجهاز العصبي وتطوره . وفي الإنسان نشأ شكل من الانعكاس أرقى من سابقه يختلف نوعياً عن نظيره لدى الحيوانات وذلك عبر تطوره البيولوجي والاجتماعي بعد ذلك.

إن الإنعكاس بجميع مظاهره متطور متعدد المستويات يستند كل منها إلى سابقه . والإنعكاس الذي يحصل في دماغ الإنسان ، والذي نسميه بالتعبير الفلسفي المعرفة العقلية يختلف نوعياً عن الإنعكاس الذي يحصل عند الحيوانات الراقية ، بفعل البيئة الاجتماعية التي ينفرد بها الإنسان.

والفعل المنعكس إنما هو استجابة يتحول فيها المنبه الخارجي إلى عملية عصبية وتنتقل عبر طريق دائري يبدأ من النهايات السطحية للعصب المورد ماراً عبر أليافه إلى الجهاز العصبي المركزي ثم يخرج منه ماراً عبر الطريق العصبي النازل حتى يصل إلى هذا العضو أو ذاك فيثير فيه نشاطاً . وباختصار الإنعكاس هو استجابة منظمة ومطردة يقوم بها جسم الإنسان أو الحيوان بواسطة الجهاز العصبي المركزي إزاء التنبهات البيئية.

ويميز بافلوف بين نوعين من الإنعكاسات : الإنعكاسات غير الشرطية والإنعكاسات الشرطية . الاولى فسيولوجية غريزية ثابتة ما لم تنشأ ظروف حيوية شاذة تطورها ، والثانية نفسية تكتسب أثناء حياة الكائن الحي. وإن المنعكس الشرطي ينشأ على أساس منعكس غير شرطي يسنده ، وقد ينشأ على أساس منعكس شرطي سابق[1] .

كان الإنسان القديم يشبه القرد أو بعض الحيوانات الراقية وكان يعتمد على نظام الدلالة الاول أي المنعكسات غير الشرطية الحسية الفطرية . وخلال مليون سنة

---

[1] راجع حول مفهوم الانعكاس الشرطي عند بافلوف: دان جي بيركنز ، نظريات التعلم،ج1،الفصل الثاني ، ص 71-143 (عالم المعرفة ، عدد 70) .

تقريباً تطور جهازه الفسيولوجي فنشأ نظام الدلالة الثاني أي اللغوي. والسبب في هذا التطور هو أن المنعكسات غير الشرطية لم تكن قادرة وحدها للمحافظة على حياة الإنسان فاستلزم ذلك نشوء صنف أرقى من المنعكسات غير الشرطية فكانت المنعكسات الشرطية اللغوية.

إن اللغة ظاهرة اجتماعية تم نشوؤها في مجرى النشاط الاجتماعي للإنسان بعد أن نضجت معها وبتأثيرها إمكانات فسيولوجية معينة تتعلق بالجهاز العصبي وجهاز النطق: تطور حافة الحنك ، تشكيل الفك الأسفل على هيئة قوس ، زيادة حجم الفم الخ. وأصبحت اللغة عاملاً مؤثراً في تطور الدماغ وفي التطور الخارجي لوجه الإنسان بفعل تأثير الكلام في عضلات الوجه.

ويلاحظ بافلوف أن الحياة الاجتماعية تمخضت عن وجود ثلاثة انماط من الناس:

1-النمط الذي يتغلب فيه نظام الدلالة الحسية ويتمثل في الفنانين الذين يدركون الظواهر إدراكاً حسياً وتتنشط عندهم المراكز الدماغية الحسية في نصفي الكرة المخيين. وتضعف مراكز اللغة الموجودة في الجبهة.

2-والنمط الثاني يسيطر فيه نظام الدلالة الثاني ، ويتمثل بالمفكرين الذين يتعاملون بالرموز والمعادلات الرياضية.

3-والنمط الثالث يتوازن فيه نظاما الدلالة الاول والثاني أي الحسي واللغوي وهو الموجود في عامة الناس[1].

نخلص من شرح نظرية بافلوف إلى أنها ترتبط بالفلسفة المادية ارتباطاً وثيقاً . فهي تقول أن العقل البشري ثانوي بالنسبة للمادة ومشتق منها . وان الوعي يصدر عن قشرة المخ وعن نظامي الدلالة الحسي واللغوي . وأنه لا يوجد فوارق فطرية بين الناس على أساس الجنس أو العرق أو السلالة . وأن الذي يقرر سلوك الإنسان ليس الغرائز واللاشعور وإنما نظام الدلالة الأرقى أي اللغة الموجودة في الشعور وبذا يفترق عن فرويد. [2]

---

[1] مجلة آفاق عربية عدد آب 1977.

[2] راجع حول نظرية بافلوف ونظرية فرويد :شاري ويلز ، بافلوف وفرويد،ج1،ص ك73-95

-إن النظرية المادية تؤكد على ارتباط الوعي لدى الإنسان باللغة، ومن ثم بالدماغ وتذهب إلى ما ندعوه الحالات النفسية بتولد في الدماغ الذي يعتبر عضواً من أعضاء الجسم . ويذهب فرويد[1] إلى عكس ذلك ويقول بأنه يوجد في النفس منطقتان : الوعي واللاوعي، والاولى أضيق من الثانية تتناول ما ينصب عليه انتباهنا ، والثانية تشمل غرائزنا وعواطفنا المكبوتة . وتوجد في الدماغ عصبيات تتلقى أو تبث رسائل جسمية لا تخضع للوعي . إن ميدان الوعي هو ميدان الفكر ، ولا يصبح الشيء في ميدان الوعي إلا بعد أن يخرج من ميدان اللاوعي ويعبر عنه باللغة . وعندما نحاول أن نعبر عن منطقة اللاوعي ولا تسعفنا اللغة نلجأ إلى وسيلة أخرى للتعبير كالموسيقى والشعر. وهذا هو شأن الفنانين ... وكل ما لا يقبل التعبير عنه لا يقع في منطقة التعبير الواعي، ولا يوجد تفكير بدون حركة دماغية ولغة داخلية وصور. ونحن نفكر دائماً ولكن القسم الأكبر من تفكيرنا يبقى غير موعى . يقال أن المسألة التي فكرنا بها في المساء حللناها في النوم . السبب هو أن التفكير استمر اثناء النوم في منطقة اللاوعي.

إن ما يميز الوعي البشري هو التفكير . فنحن لا نحمل أفكارنا بشكل سلبي ، إننا على العكس نوجهها ونحللها ونعيها في الماضي والحاضر والمستقبل . والحيوان يختلف عن الإنسان في أنه لا يملك لغة داخلية وفي انه لا يفكر مثلنا تفكيراً واعياً .

إننا نملك بإستمرار شعوراً بذاتنا، مصحوباً بصورة عن جسمنا بسبب الأحاسيس الحالية وتذكر الماضي . من التقاء هذه الصورة عن الذات مع إنطباع دماغي مركز يحدث الوعي والانتباه.

والتفكير الواعي لا يظهر عند الولد إلا باللغة حوالي منتصف السنة الثالثة. ففي هذه السن يعي ذاته ويعبر عن ذلك بواسطة كلمة أنا . وتبدأ فكرة الذات بوعي الطفل لجسمه ثم تتأكد بمعارضة الآخرين. ومن وعي الإنسان لنفسه ولما حوله وللآخرين ومن سيطرته على تفكيره وتقويمه للأشياء تنشأ الأخلاق والشعور بالحرية والمسؤولية . والإنسان المربوط بالحتمية الفزيولوجية والنفسية يكون حراً بقدر ما يكون واعياً لذاته وبيئته.

---

[1] فرويد، الأنا والهو ، الفصل الثاني.

- وإنطلاقاً من المبدأ القائل أن الإنسان حيوان متطور ، فقد حاولت النظرية المادية أن توجد علاقة بين لغة الإنسان وما يصدر عن الحيوانات من أصوات وحركات تعبيرية . وأن تفتش عن بذور اللغة عند الحيوان [1].

والواقع أن بعض الفلاسفة الطبيعيين كالجاحظ أشاروا بصراحة إلى أن لدى الحيوانات لغات تقابل لغة الانسان وتتفاهم بها . ووجد الجاحظ في هذه الظاهرة آية من الآيات التي تبين حكمة الله في خلقه.

وفي العصر الحديث كثرت الأبحاث حول هذا الموضوع . ونجد كارل فريش Frisch يتوقف عند النحل ويستنتج من ملاحظاته لها أن لها لغة خاصة هي ضرب من الحركات الراقصة . فالنحلة تستطيع أن تعلم رفيقاتها بوجود قوت في مكان معين وعلى نوع معين في الزهر بواسطة رقصة معينة ذات سرعة في الحركة وعدد في الدورات متناسق مع المسافة والإتجاه حيث يوجد القوت .(شكل الرقصة دائري إذا كانت المسافة أقل من مائة متر، وشكلها 8 إذا كانت المسافة أكثر من مائة متر). وتخف الحركة كلما ازدادت المسافة اما الاتجاه فيعينه الخطان المتقاطعان بشكل 8وهما يتناسبان مع الخطين اللذين يصلان الخلية بمكان القوس والشمس.

وهناك نوع آخر من اللغة الحقيقية القائمة على الدلالات السمعية عند عدد من الحشرات والحيوانات الفقرية . هذه الحيوانات تطلق أصواتاً مختلفة تعبر عن حاجات مختلفة . وقد لاحظ بوسنل Busnel أن ثمة أصواتاً للأعلام ، وأصواتاً للمناداة ، وأصواتاً للمساعدة. إن القرد مثلاً يرسل حوالي عشرين نوعاً من الصراخ: صراخ يدل على الوجع، وآخر يشير إلى إضطرابات وثالث يعبر عن الفرح، ورابع عن اللعب، وخامس على مناداة الصغار، وسادس عند مناداة الأنثى الخ...

ويوجد بعض الطيور التي تعلم صغارها الغناء وتتعلم الغناء من غيرها كالحساسين ، وبعضها يقلد لغة الإنسان كالببغاء. والفرق بين الإنسان والببغاء يعود إلى أن الإنسان يستطيع أن يفصل كلمات الجملة التي تعلمها عن بعضها البعض ويعيد تركيبها في جمل جديدة أو يدخلها مع غيرها. أما الببغاء فيعجز عن ذلك.

لقد توصل هؤلاء المفكرون إلى القول أن لدى الحيوانات شيئاً يقابل اللغة عند الإنسان ، ولكنهم وجدوا من الصعوبة بمكان البت في ما إذا كان الفرق بين لغة

---

[1] راجع حول هذا الوضوع : بول شوشار : اللغة والفكر ، القسم الاول .

الحيوان ولغة الإنسان ، هو فرق بالنوع أو في الدرجة. أن الفرق بين لغتي الإنسان والحيوان يكمن في درجة الوعي الموجودة عند الإنسان، وفي السيطرة على الدلالات الصوتية. أن الإنسان لا يفترق عن القرد مثلاً من الناحية الفيزيولوجية إلا قليلاً. إن دماغه أكبر من دماغ القرد ويحتوي على عصبيات أكثر. وبالنسبة للغة يمتاز الإنسان بحسن تحكمه الإرادي بأعضاء الصوت ، وبحسن إدراكه السمعي، وبحسن ربطه بين الجهازين السمعي والبصري ، وبإمكانية التذكر الفائقة التي تسمح له بالتعلم، وأخيراً بخلق إنعكاسات شرطية، هذا بالإضافة إلى التفوق في مجال الوعي. والخلاصة انه يمكن إرجاع خصائص اللغة البشرية إلى ما يلي :

1- إنها لغة مقطعية تتألف من عدد كبير من الأصوات تنبع من تركيب جهاز الإنسان الصوتي المعقد. إن الإنسان يملك بالفطرة هذه القدرة أي بث الأصوات ، ولكنه يستطيع أن يتلاعب بها لكي يركب من الأصوات المفردة الكلمات والجمل بإعداد لا تحصى مما لم يسمع به من قبل وذلك حسب الظروف التي تتطلب الكلام.

2- يملك الإنسان مقدرة على التقليد تمكنه من ترديد الكلمات التي يسمعها.

3- الإنسان كائن اجتماعي يجد نفسه مدفوعاً إلى التعبير عن نفسه وفهم الآخرين. وهذا ما يحفزه على تعلم اللغة وتطويرها.

4- إن لغة البشر لغة رمزية وصفية، فهي لا تقتصر على الدلالة على الحالات النفسية وإنما تدل على جميع الأشياء الموجودة حول الإنسان في الطبيعة والمجتمع . كل شيء قد وضع له أسم، أي أن الأشياء يدل عليها برموز صوتية تسمح بإدراكها عندما تكون غائبة، وتتخذ الكلمات حياة مستقلة منفصلة عن الأشياء . وبذلك لا تعود اللغة مجرد وسيلة للإتصال بين شخصين أو أكثر وإنما غدت آلة الفكر.

وهكذا يمكن القول أن الإنسان بإستعماله إمكانات اللغة المقطعية ليدل على الأشياء حصل على وسيلة التفكير ، فأنتقل من الدليل الخارجي إلى حياة الفكر الداخلي، ومن الحسي إلى المجرد [1] .

---

[1] بول شوشار، اللغة والفكر،ص31-33

مراكز اللغة في الدماغ :

على الوجه الخارجي من نصف الكرة الدماغية الأيسر، وبواسطة شـــقي رولنـــدو وسيلفيوس نلاحظ :

أ- مركز حركة الأطراف السفلى والجذع.

ب- مركز حركة الأطراف العليا.

ج- مركز حركة الوجه والحنجرة واللسان والصوت.

د- مركز حركة اليد (الكتابة).

ه- مركز الإحساس العضلي والجلدي للمركز أ،ب،ج.

و- مركز الإحساس العضلي للصوت.

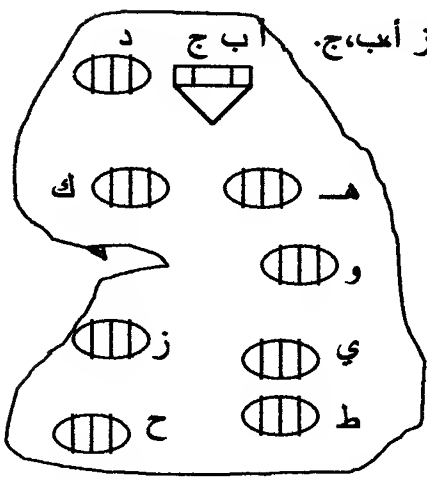
ز- مركز السمع.

ح- مراكز أصوات اللغة.

ط- مركز البصر.

ي- مركز القراءة.

ك- مركز المقاطع اللغوية.



- إن المنطقة المحصورة بين و ي ح ك هي منطقة مراكز اللغة.

والخلاصة أن النظرية المادية تعزو إلى اللغة أهمية تفوق أهمية الفكر ، ونقـول أن الأفكار لا توجد إلا عن طريق اللغة، ومن الخطأ الإعتقاد أن الأفكار تأتي إلى الذهـن قبل اللغة. ويمكن التحقق من ذلك إذا راقبنا الناس المحرومين من اللغـة، وبواسـطة الدراسات النفسية على الطفل والقرد. ويضربون مثل الإنسان الذي ينشأ بين الوحـوش بعيداً عن الناس فإن فكره يكون ضعيفاً وقريباً من فكر الحيوانات. ويسـتنتجون مـن الدراسات التي أجريت على الطفل والقرد أنهما يملكان ذكاء متشـابهاً حتـى الربـع الأخير من السنة الاولى ، وقد يكون القرد متفوقاً على الطفل في المـهارة بإسـتعمال

بعض الآلات والقيام ببعض الحركات وتنفيذ أعمال تدل على الفهم. وبعد هذه السن يتغير كل شيء إذ يبدأ الطفل بالتطور العجيب فيصبح بإمكانه أن يحل مسائل يعجز عنها القرد دائماً. ويحدث هذا التغير عندما يبدأ الطفل بالكلام، وكأن عمل الدماغ الذي يفرز اللغة يمكنه من التفكير ، وتغدو الكلمات ناقلات تحمل أفكاره وتحفظ ذكرياته ، ويصبح باستطاعته تخيل الأشياء التي لا يراها مباشرة . قبل الكلام كان الطفل عندما تعترضه مسألة يتصرف مثل القرد فيعمد إلى المحاولة والخطأ ويعثر على الحل بالصدفة. أما بعد الكلام فإن الطفل يعي العلاقة ويحل المسألة دفعة واحدة دون اللجوء إلى المحاولة والخطأ[1] .

3-ونظر سكينر (Skinner) إلى اللغة بمنظار المدرسة السلوكية في علم النفس وهو يرى في كتابه "السلوك اللغوي"أن اللغة عادة مكتسبة مثل سائر العادات عند الانسان.وأن الإنسان يولد وذهنه صفحة بيضاء خالية من اللغة.

والطفل يكتسب اللغة بفضل التدريب المتواصل شأنه في ذلك شأن الحيوانات التي كان يجري عليها التجارب.

ويذهب بلوفيلد إلى ما ذهب اليه سكينر في كتابه "اللغة" ويقول أن موضوع الدراسة اللغوية هو الكلام منطوقاً ومسموعاً ومسجلاً"أما الدلالة أي دراسة المعنى اللغوي فأقل جوانب اللغة خضوعاً للمعالجة العلمية.

4- وقد ثار نوم تشومسكي Moam Chomsky على نظرية بلوفيلد وسكينر السلوكية. وقال أن اللغة ظاهرة خاصة بالإنسان تتميز بقدرة عجيبة على ابتكار جمل وتعابير جديدة لم يسبق إليها أحد من قبل . ولا يمكن تعليم اللغة لغير البشر، وأن ما نطلق عليه اسم لغة الحيوان ليست لغة حقيقية وإنما هي وسائل بسيطة للإتصال تفتقر إلى ميزات لغة البشر . والشانبانزي الذي ربي مع طفل كلوح (سنة 1931 م)لم يستطع أن يتكلم أية كلمة . وإن كان قد فهم معنى سبيعن كلمة.

وذهب إلى أن اللغة عملية عقلية معقدة وليست مجرد عادات ناتجة عن استجابات لمؤثرات خارجية دونما حاجة إلى جهاز عقلي فطري يعين على ذلك.إن الإنسان يملك بالفطرة قدرة لغوية محددة تساعده على اكتساب أية لغة يعيش في مجتمعها بعضها بيولوجي وبعضها عقلي.

---

[1] بول شوشار، الله والفكر، ص47-48.

وتتمثل النواحي البيولوجية بمراكز لغوية موجودة في الدماغ ، ووجود علاقات بين اللغة والنواحي التشريحية (تركيب جهازي السمع والنطق). ووجود جدول زمني للتطور اللغوي إذ يبدأ الطفل بالنطق في سن معينة.

أما الناحية العقلية فتعود إلى أن الطفل يسمع حوله خليطاً عجيباً من الكلام يشبه أية لغة أجنبية يسمعها المرء دون أن يعرف منها شيئاً. ولا بد ليفهمها من استخلاص القواعد المعقدة التي تحكم نظام تلك اللغة. واستخلاص تلك القواعد يقتضي أن يكون الطفل مزوداً بجهاز عقلي فطري يستطيع تكوين الفرضيات عن قواعد تلك اللغة . هذا الجهاز لا يمكنه القيام بمهمته إلا إذا كانت لديه معرفة فطرية بتلك العموميات أو الأسس العامة التي تحكم أنظمة اللغات جميعاً.

إن هذه العموميات أو الأسس اللغوية تتكون من ضربين :

- **الاول** :يشمل مادة اللغة من أصوات لغوية وأجزاء الجملة الرئيسية كالأسم والفعل، والمفاهيم العامة كالزمان والمكان.

- **الثاني** : يشمل الأشكال اللغوية أي العلاقات الصرفية والنحوية.

لقد أثبتت التجارب التي أجريت على الأطفال في مرحلة اكتسابهم اللغة التي تشمل السنوات الثلاث الاولى أن للجمل المؤلفة من كلمتين عندهم نظاماً نحوياً ثابتاً يعتمد على قواعد مقررة تعبر عن علاقات معينة كعلاقة الفاعل والمفعول وعلاقة المكان وعلاقة الملكية ، كما هو الحال في لغة الكبار.

كما دلت التجارب التي أجريت على أطفال يتكلمون لغة تزيد جملها على كلمتين في المرحلة الآنفة الذكر إن نظرية تشومسكي صحيحة من حيث أن الطفل لا يتعلم اللغة بمحاكاة البالغين بل يتعلمها عن طريق تكوين الفرضيات ، وهو يعلم أن اللغة تحكمها قواعد معينة عليه أن يكتشفها.

ولوحظ أخيراً في تلك التجارب أن الطفل في هذه المرحلة المبكرة خلاق في اللغة لأنه يستطيع أن يبتكر تراكيب جديدة لم يسمعها من قبل [1].

---

[1] راجع حول هذا الموضوع: مجلة الفكر العربي، العدد 9/8، كانون الثاني آذار ، 1979، بيروت، مقال بعنوان تشومسكي والثورة اللغوية بقلم جوي سيرل.

توصل تشومسكي إلى هذه النتائج من خلال نقده لعلم اللغة البنيوي. فقد تبين له أن موضوع ذلك العلم (جمع كمية من الجمل وتسجيلها ثم ملاحظة ما تنطوي عليه من عناصر : حروف ومقاطع وكلمات) محدود وقاصر لا يفي بالحاجة. ذلك لأن اللغة تتضمن عدداً من الجمل غير محدود ،وإذا أمكن حصر الجمل المستعملة فإنه يستحيل معرفة الجمل التي يمكن انشاؤها . إن الاقتصار على مجموعة من الجمل منتقاة بصورة اعتباطية والعكوف على دراستها عمل ناقص. ولذا يقترح تشومسكي موضوعاً آخر لعلم اللغة هو المعرفة الضمنية التي يمتلكها المتكلم عن لغته أو ما يدعي بالكتابة اللغوية أو بتعبير آخر معرفة المتكلم بطريقة إصدار الجمل وفهمها.

كما تبين له أن الهدف الذي يتوخاه علم اللغة البنيوي وهو فهم البنى السطحية للجمل غير كاف وعاجز عن معرفة العلاقات الداخلية للجمل . إذا أخذنا مثلاً الجملتين التاليتين : قدمت الهدية إلى صديقي – قبلت الهدية من صديقي. نجد إنهما تتشابهان من الوجهة التركيبية. فكل منهما تتألف من فعل مجهول ونائب فاعل وجار ومجرور وإضافة ، ولكنهما تختلفان من الوجهة النحوية الحقيقية ، فالصديق في الجملة الاولى يؤدي وظيفة الفاعل بينما يؤدي في الجملة الثانية وظيفة المضاف.

وكذلك لا يستطيع هذا العلم حل الإلتباس الذي نجده بين العديد من الجمل. مثلاً إذا قلنا : إتهام سقراط صحيح ، نرى تركيب هذه الجملة السطحي بسيطاً فهي تتألف من اسم علم وصفة ، ولكنها غير واضحة الدلالة فهي تعنى الإتهام الموجه من سقراط لأهل أثينا، وقد تعنى إتهام اهل أثينا لسقراط.

هذا يعني أن للجمل بنى سطحية وبنى عميقة أو مقدرة لا تظهر على الدوام وينبغي أن يتجه علم اللغة إلى دراسة هذه البنى العميقة ولا يكتفي بدراسة البنى السطحية. وعليه فإن هدف علم اللغة يجب أن يكون تعيين القواعد النحوية الكامنة وراء بناء الجمل.

لم يكتف تشومسكي بتغيير موضوع علم اللغة وهدفه بل طمح أيضاً إلى تغيير طرائقه. لقد رفض القول بوجود وسائل آلية معدة لإكتشاف الحقائق اللغوية ، وقال أن علم اللغة يجب أن يتوسل ، كسائر العلوم التجريبية، الفرضيات ثم تحقيقها بملاحظة الوقائع. وعليه فليس لدينا سوى فرضيات أو نظريات نحاول التحقق من صحتها من خلال الوقائع التي تصدر عن الناطقين باللغة .

وقد انتهى تشومسكي من أبحاثه إلى أن علم النحو ينبغي أن يتضمن ثلاثة أقسام :

1-القسم التركيبي الذي يشرح البنية الداخلية للعدد اللامتناهي للجمل وعملية توليدها في الذهن.

2-القسم الفونولوجي الذي يشرح البنية الصوتية فيها .

3-القسم الدلالي الذي يشرح بنية معناها.

والقسم الاول هو الأهم لأنه يعني بتوليد الجمل بينما يهتم القسمان الآخران بوصف ما تولد من أصوات ومعان. إن هذا التركيب يتناول البنية الداخلية للجمل من حروف ومقاطع وكلمات تتجمع في مؤلفات أو جمل مكونة من موضوع ومحمول ومن مجموعات فعلية وأسمية ، وذلك بواسطة قواعد معينة تسمى قواعد إعادة الكتابة.

أما إزالة الإلتباس ومعرفة علاقات الجمل فيتم بنظر تشومسكي – بالإضافة إلى إعادة قواعد الكتابة – بواسطة قواعد التحويل كالإستبدال والإضافة والحذف لبعض العناصر في الجمل ؛ مثلاً إتهام سقراط لأهل أثينا صحيح أو اتهام أهل أثنيا لسقراط صحيح الخ.

ولهذا دعيت نظرية تشومسكي بالنظرية التوليدية والتحويلية.

أما الأمر الهام في نظرية تشومسكي فهو قوله أن البنى التركيبية للغة تنشأ عن الخصائص الفطرية للفكر الإنساني ولا ترتبط بالتجربة والإتصال أو أية غاية أخرى تستخدم اللغة من أجلها.

وهو يزعم أن نظريته اللغوية هذه تؤيد وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين الذين يذهبون إلى أن الذهن البشري يحتوي على أفكار فطرية أمثال ديكارت ، في حين يذهب التجريبيون إلى العكس ويقولون أن أية معرفة لا تنشأ الا من التجربة.

ويشرح رأيه استناداً إلى ملاحظة اكتساب الأطفال للغة. إن قدرتهم على تعلم اللغة محددة لا ترتبط بالذكاء والحافز إلا قليلاً . فجميع الأطفال الأذكياء والأغبياء يتعلمون اللغة الأم بحافز أو بعدمه . وإذا لم يتعلم الطفل اللغة الأم قبل البلوغ فمن الصعب أن يتعلمها فيما بعد . أن التعليم المنهجي في المدارس ليس ضرورياً لتعلم اللغة، أن المدارس تعلم الأطفال القراءة والكتابة ولكنها لا تعلم التكلم باللغة.

وعندما يتعلم الطفل لغة الأم خلال السنوات الاولى الثلاث من عمره ينجز عمـــلاً جباراً ، ومن غير الممكن القول أن ذهنه كان صفحة بيضاء أو انه يتعلم ذلـــك بفعـل الحافز والإستجابة كما يزعم بافلوف. إن التفسير الوحيد لهذه القدرة الفائقة على تعلـــم اللغة هو أن الطفل يملك مسبقاً شكل اللغة مرسوماً في ذهنه من قبل أن يتعلم الكـلام ، وقد عبر تشومسكي عن ذلك بقوله :"إن الطفل يولد مزودا بمعرفة تامة بالنحو الكلـــي أو الكوني ، ونعني بذلك أنه مزود بمخطط مثبت يستخدمه لاكتساب اللغة"إن الطفـــل يستطيع أن يتعلم أية لغة كانت وهذا معناه أنه يمتلك الأشكال العامة المشـــتركة بيـن اللغات الإنسانية بوصفها جزءاً من تكوينه العقلي الفطري ، أو بكلمة أخــــرى يملـــك ملكة اللغة التي يفتقر إليها الحيوان، هذه الملكة التي تبدو بمقدرة فائقة على اكتســـاب اللغة وتوليدها . فالطفل لا يملك القدرة على تعلم اللغة بسرعة وسهولة فقط بل يملـــك المقدرة على توليد جمل جديدة أيضاً.

إن العقبة التي تعترض التجريبين أو الماديين في نظريتهم السلوكية هو مسألة تعقد النحو وعجز فعل المثير والإستجابة عن تفسيره لدى الطفل، وبهذا تغـــدو نظريتـــهم السلوكية عديمة الفائدة . ويمكن تلخيص نظرية تشومسكي على النحو التالي .

1- إن لغة البشر تبدو ظاهرة فريدة لا مثيل لها في عالم الحيوان[1] . ومـــن الخطـــأ القول أن لغة الإنسان تشبه لغة الحيوان في كونها وسيلة للإعلام .ذلك لأن لغـــة الإنسان يمكن أن تستخدم للإعلام أو للخداع ، لإيضـــاح الفكـــرة أو لإظـــهار البراعة أو للعب. وإذا شئنا أن نعرف لغة البشر والقدرات النفسانية التي تســـتند إليها ، وجب أن نسأل عن ماهيتها وليس عن الهدف الذي تستخدم من أجلـــه . إن أمثلة عديدة من إتصال الحيوانات تبين الشبه بين لغة الحيـــوان ولغـــة الإنســـان ولكن ذلك لا يعني أن مبادئهما واحدة. إن لغة الإنسان مبنية على مبادئ مختلفـــة تماماً[2].

2-إن مدرسة الانفعال عاجزة عن تفسير أصل اللغة . إنها تهتم بالإنفعال واكتســـاب اللغة ومراقبتها وليس لديها فكرة عن الكفاية اللغوية التي تتحدد بالنحو التوليـــدي. إن نظرية التعلم تنحصر في ما هو مكتســـب أي فـــي نظـــام علاقـــات المثـــير والإستجابة.

---

(1) N.chomsky,le langage el la pensée (payot,paris.1976)p.101

(2) Ibid.p 105

إن ما هو ضروري ، عدا معرفة ما تعلمنا، معرفة الكفاية اللغوية لدى الشخص الذي تفسر توليد ما لا يحد من الجمل [1].

3-إن الإفتراض الوحيد الموجود لمعالجة مسائل اكتساب اللغة ومعرفتها هو المفهوم العقلاني الذي نجده عند ديكارت وأتباعه، والذي يمكن تلخيصه ، بأن ننسب للذهن خاصة فطرية . لقد لوحظ أن اللغات تختلف قليلاً في تراكيبها العميقة بينما تبدو متباينة في ظواهرها السطحية . وهذا ما قادهم إلى القول أن اللغة لا تعلم تعلماً بل تنمو في الداخل بطريقة محددة سلفاً عندما تتهيأ لها الظروف الخارجية المحيطة. إن الولد يكتشف قواعد اللغة المعقدة، وهذا يفترض وجود تركيب فطري لديه معقد يمكنه من ذلك. هذا التركيب أو الملكة اللغوية الخاصة بالإنسان ، لا يزال سراً غامضاً ، وتفسيره بالانتخاب الطبيعي لا معنى له [2].

3-العلاقة بين الفكر واللغة :

1-عندما أراد أرسطو تحديد الإنسان قال انه "حيوان ناطق" اذ بالنطق ينفصل الإنسان عن الحيوان ويمتاز عليه.

ولكن ماذا يعني أرسطو بالنطق ؟انه يعني العقل ، ومن ثم قسم النفس إلى قوى مغذية وحاسة ومتخيلة ونزوعية وناطقة . وتبنى هذا التقسيم الفلاسفة العرب كالكندي والفارابي وابن سينا.

غير أن النطق يعني أيضاً اللغة . وعلم المنطق الذي وضعه أرسطو – دعاه التحليل وسماه بالمنطق احد شراحه الاسكندر الأفروديسي (175 –225م) كما سمي بالآلة أي آلة الفكر organon اورغانون ، وهذا العلم يقوم على تحليل اللغة إلى ألفاظ أو حدود، وجمل أو قضايا ، واقتران جمل أو استدلالات . ومن ثم دعا اكبر قسميه التحليل الاول والتحليل الثاني .

فالنطق اذن كلمة مشتركة تدل على العقل أو ملكة التفكير عند الإنسان ، كما تدل على اللغة أي الأداة الصوتية التي تعبر عن الفكر . وقد لا حظ صاحب المنطق العلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة عندما قال أن عناصر اللغة ثلاثة هي المعاني والاصوات والكتابة . فالاصوات تدل على المعاني التي في النفس، والكتابة تدل على

---

[1] Ibid.p 108

[2] Ibid.p 138

الأصوات . وتختلف الكتابة والاصوات باختلاف اللغات بينما المعاني واحـــدة لـدى الجميع [1].فاللغة هي أذن أرنان صوتي له معنى.

2- وقد حاول الفارابي أن يفصل اللغة عن الفكر فسمى العلم الذي يـدرس اللغـة علم اللسان وجعله سبعة فروع هي :

1)علم الألفاظ المفردة ، يعنى به علم المعاجم.

2)علم الألفاظ المركبة ، وهو يعني الأدب.

3)علم قوانين الألفاظ المفردة ، يعنى به فقه اللغة.

4)علم قوانين الألفاظ المركبة أي النحو.

5)علم قوانين تصحيح الكتابة ، أي الخط

6)علم قوانين تصحيح القراءة ، أي علم القراءات

7)علم قوانين تصحيح الأشعار ، يعني به العروض.

وسمي العلم الذي يدرس الفكر المنطق، وجعله ثمانية أنواع هي المقولات والعبارة والقياس والبرهان والمغالطة والجدل والخطابة والشعر. فتكون اجزاء علـم المنطـق ثمانية لا ستة كما عند أرسطو .

ويرى أن القدماء اطلقوا اسم المنطق على معنيين هما التعبير والعقل، امـا نحـن فينبغي أن نعرف أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما يلفظ به والقوة على الصـواب فيه بحسب عادة أهل اللسان . أما صناعة المنطق فتفيد العلم بصواب ما يعقل والقـدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل . ثم أن صناعة النحو تقـوم اللسـان حتـى يلفـظ الا بصواب ما جرت عليه عادة أهل لسان ما . اما صناعة المنطق فتقوم الذهن كـي لا يعقل الا الصواب من كل شيء وهكذا تكون نسبة صناعة النحو إلى الألفـاظ كنسـبة صناعة المنطق إلى المعقولات ، ولا يجوز أن نخلط بينهما أو نرجع احدهمـا إلـى الآخر.

---

[1] أرسطو، المنطق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج1، ص70-72

لقد أخذ علم المنطق اسمه من النطق ، والنطق يقال عند القدماء على ثلاثة معانٍ هي :

1) القول الخارج في الصوت أو العبارة

2) القول المركوز في النفس ، أو المعاني.

3) القوة النفسية المفطورة في الإنسان أي ملكة العقل والنطق.

وبما أن علم المنطق يعطي قوانين في النطق الخارج والنطق الداخل وملكة النطق ، كان احق بهذه التسمية من علم النحو الذي يقتصر على القوانين التي تخص القول الخارج فقط . [1]

لقد رمى الفارابي إلى التفريق بين علم النحو وعلم المنطق ، فجعل موضوع علم النحو القول الخارج أو اللغة ، وجعل موضوع علم المنطق القول المركوز في النفس أو الفكر . ولكنه قربهما من حيث لا يدري عندما عزاهما كليهما إلى قوة فطرية واحدة موجودة في النفس . ثم أنه نسب لأرسطو القول أن البراهين المنطقية لا تكون عن النطق الخارج ولكن عن النطق الداخل [2].

3-ولم يبتعد ابن سينا عن المعلم الاول في تصوره للعلاقة بين الفكر واللغة . فذهب إلى أن الأمور الخارجية ترتسم في النفس بفضل الحواس ، وتبقى رسوماتها فيها بعد غيابها عنها .فيكون للأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس هو اثارها بها . ولما كان الانسان ينزع بطبعه إلى الاجتماع مع الآخرين من بني جلدته ، مست الحاجة إلى المجاورة بينهم فاضطر إلى اختراع آلة للاتصال ، فكانت الحركات والأفعال والاشارات والأصوات . ثم وجد أن الصوت أكثر ملاءمة لغرضه لأنه سهل ولا يثبت ولا يزدحم ، فهو يؤدي مهمة الاعلام وينمي حالاً ، فاعتمده الانسان ووفق من عند الخالق بالات تقطيع الحروف وتركيبها معاً ليدل بها على ما في النفس من أثر.

---

(1) الفارابي، احصاء العلوم، ص19-20

(2) الفارابي، الألفاظ،ص 102، دار المشرق بيروت ، 1986

ثم اضطر إلى إعلام الغائبين والأجيال المقبلة بما حصل عليه من معارف وعلوم ليفيدوا منها ويضيفوا اليها علوماً جديدة تؤذن بتقدمهم في مضمار الحضارة، فاخترع أشكال الكتابة ، وكله بهداية آلهية والهام إلهي.

وحدد ابن سينا العلاقة بين عناصر اللغة على النحو الذي حدده أرسطو فقال :"أن ما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس ، وهي التي تسمى آثاراً ، والتي في النفس تدل على الأمور ، وهي التي تسمى معاني أي مقاصد النفس . والكتابة تدل على اللفظ اذ يجاري بها تركيب اللفظ" [1] .

4-واقتفى الغزالي أثر الفارابي فقال أن الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين : أحدهما الصوت والحرف،والآخر كلام النفس الذي ليس بصوت وحرف ... أن "قم"لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام .... وهو جنس مخالف للعلوم والارادات[2] ".

أن مادة القياس بنظر الغزالي هي المعاني والعلوم الثابتة في النفس . وحقيقة هذه المعاني انتقاش النفس بمثال مطابق للعلوم: هذه المعاني عندما تنتظم بالحروف تؤلف حديث النفس الداخلي.واذا نطقنا بالأصوات الدالة على حديث النفس كان الكلام المسموع الخارجي وإذا صورنا هذا الكلام المسموع على الورق كانت الكتابة.(معيار العلم ، مادة القياس.)

5-ويبدو أن ديكارت ميز بين اللغة والعقل فجعلهما ملكتين منفصلتين تميزان كلتاهما الانسان عن الحيوان . وهو لا يعني بالكلام مجرد ترديد الالفاظ والعبارات المعينة "لاننا نستطيع تصور آلة صنعت على هيئة مخصوصة تنطق بكلمات لمناسبة افعال جسمانية تحدث تغييراً في اعضائها كأن تلمس في بعض المواضع فتسأل عما يراد أن يقال لها، وتلمس في مكان آخر فتصيح: أن ذلك يؤلمها وما أشبه ذلك ، ولكنها لا تستطيع أن تنوع تركيب الكلام لتجيب عن معنى كل ما يقال امامها كما يستطيع اغبى الناس أن يفعل ذلك"

---

(1) ابن سينا، الشفاء ، المنطق، العبارة ، نحقيق محمد الحضري، الهيئة العربية العامة للتأليف والنشر) القاهرة 1970،ص1-3

(2) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثاني ،صفات الله .اعترض عليه خصومه بقولهم أن كلام النفس ليس سوى نظم المعاني والالفاظ الموجودة في النفس على وجه مخصوص...والقدرة على اللفظ هو الفكر.

اما العقل فآلة كاملة تعمل في جميع ظروف الحياة وتحصل العلم . والفـــرق بيــن الانسان والآلة هو أن الآلة قد تقوم بافعال تشبه افعال الإنسان ولكنها تفعـــل ذلـــك لا بعلم بل حسب وضع اعضائها وفي ظروف معينة . اما أعمال الانسان فتصدر عـــن علم وعقل يستخدم في جميع الظروف .

ويرفض ديكارت ما يزعمه البعض أن للحيوانات لغة تتكلم بها وتتفاهم مع بعضـها البعض ولكننا لا نفهمها ، اذ لو كان ذلك الزعم صحيحاً لكان بوسع الحيوانات ، مـــا دام لها الكثير من الأعضاء المشابهة لأعضائنا أن تفهمنا ما يختلج في صدرها كمـــا تتفاهم وأبناء جنسها . واذا كانت بعض الحيوانات كالببغاء والعقعق تســتطيع التلفــظ ببعض الألفاظ مثلنا فانها لا تستطيع تركيب الألفاظ بصور مختلفة كما انها لا تعني مـا تقول .

ثم أن الحيوانات عدا ذلك تخلو من العقل أو لا عقل لها البتة ، وان كـــانت تـــأتي بأفعال في غاية المهارة كما تفعل النحلة في بناء خليتها ، فانها تفعل ذلك عن غريـــزة وليس عن وعي "[1] .

6-واهتم الفيلسوف الألماني ليبنز (1646-1741م)Libniz باللغة وحاول ابتكـــار لغة عالمية ومتميزة عن اللغات المعروفة المتداولة عند الشعوب . وقد جـــرت عـــدة محاولات لايجاد مثل تلك اللغة قام بها أمثال ويكنز Wikins ودولغارو Dolgaro بيد أن تلك اللغة لم تتحرر من الكلام ورمت إلىغاية عمليـــة هـــي تســـهيل المعـــاملات الدولية. اما ليبنز فكان يرمي إلى ابتكار لغة تمتاز بالفعلية أي تمثل الأشياء مباشــــرة دون المرور بالكلمات ، وتمتاز بالمنطقية أي يكون نحوهـــا متحـــرراً مـــن القواعــد التجريبية ، وتتصف بالشمولية أي تكون عالمية يعرفها جميع الشعوب وتحـــل مكـــان لغاتهم المتعددة التي تحول دون تفاهمهم ، وأخيراً تتصف بالاصطناعية أي تكون فـــي صنع بعض الناس في مقابل اللغات الطبيعية.

ولتحقيق هذا الفرض تأمل ليبنز اللغات الطبيعية في محاولـــة لاســـتخراج قواعــد عقلانية منها وتلغي التمييز بين أنواعها كما تلغي تعديـــة الاعـــراب ، والتصريـــف، وتلغي الأفعال فتنحصر جميعاً في فعل الكون . أما الصفات فتتقلـــص أو تخفـض ، واما الظروف فتجعل صفات للافعال . ولا يبقى في النهاية سوى الادوات بوصفـــها كلمات متساوية ، والفعل الوحيد ، والصفة الوحيدة.

---

[1] ديكارت ، مقالة الطريقة ، قسم الطبيعيات.

وفي مجال اختيار الحروف يرجع ليبنز إلى الرموز الرياضية والحروف الهيروغليفية، والكتابة الصينية ، ورموز الكيماويين والفلكيين ويشترط في تلك الحروف أن تكون موجزة ، سهلة القراءة ، متطابقة الأفكار التيي تعبر عنها من حيث البساطة والتركيب.

ويرى ليبنز أن الرياضيات قدمت نموذجاً حسناً للتعبير عن الأفكار المجردة في استدلالاتها الشكلية . أما في الاستدلالات الأخلاقية والميتافيزيقية فيجب تطبيق مناهج مماثلة اذا اراد الفلاسفة أن ينجوا من الضلال الذي يتخبطون فيه ، والمماحكات التي لا تنتهي بينهم . انهم يشبهون تجاراً يتجادلون – عندما يختلفون حول كمية من البضائع– جدالاً لا متناهياً بدل الاستعانة بالميزان . وقد جرب كل من ديكارت وسبينوزا الاعتماد على المعيار الهندسي .واعتقد ديكارت أن لغة عقلانية وشاملة ممكنة نظرياً، ولكنها عملياً مستحيلة ، لأن ابتكارها يتوقف على قيام الفلسفة الحقيقية. والحق بنظر ليبنز أن تلك اللغة ممكنة وان لم تكتمل الفلسفة الحقيقية ، وستزداد امكانيتها بازدياد علم الناس.

بيد أن ليبنز لم يصنع هذه اللغة الرمزية واكتفى بالتدليل عليها والترويج لها . وقد حاول البعض اختراع لغة شاملة بعده كالاسبرانتو والأيدو، بيد أن تلك اللغة لغة حقيقية وليست رمزية ، وكتابتها صوتية وليست ايديوغرافية ، وتستعير حروفها من ابجدياتها ، وتحاول التوفيق بين مطلبين عسيرين هما الكمال المنطقي والتناسب العملي.

ومع ذلك اعتبرت دعوة ليبنز الى انشاء لغة شاملة ورمزية الخطوة الاولى في طريق المنطق الرمزي الحديث الذي عزي اليه بسبب هذه الفكرة بالذات .

بيد أن هؤلاء الذين اعتبروه رائد المنطق الرمزي بخسوا حق أرسطو الذي كان اول من أبدل الأطراف بمتحولات رمزية في منطقه الشكلي . وينبغي أن يكون ليبنز قد لاحظ ذلك وأفاد منه[1] .

7– أن المشروع الذي دعا اليه ليبنز أدى إلى ترويض المنطق أي إرجاعه إلى الرياضة . وكان جورج بول (1815–1864م) boole ، في طليعة من نفذه وقد عبر عن ذلك بقوله :"أن الرأي الذي أعرضه في هذه الأبحاث عن طبيعة اللغة جدير

---

[1] بلانشي، المنطق من ارسطو إلى رسل، ترجمة خليل أحمد خليل ، فصل ليبنز رائد المنطق الحديث ص 272–282

بشديد الاهتمام . فاللغة كما اعرضها في هذه الأبحاث ليست مجـرد مجموعـة مـن الرموز ، بل هي نسق من العادات تجري عناصرها اتصالاً وانفصالاً وفـق قوانيـن هي قوانين الفكر، والنتيجة التي لا أتردد في تعريضها للنقـد الدقيـق هـي أن هـذه القوانين التي تتركب بمقتضاها العادات الكلامية رياضية بمعنى هذه الكلمـة الدقيـق ، فهي كالقوانين التي تتمثل في المدركات الكمية التي تتصورها في المكـان والزمـان والعدد"[1] .

خصص لوك الكتاب الثالث من بحثه الضخم :"محاولـة فلسـفية تتعلـق بالفـهم الإنساني" Essai philosphique concernant l 'entedement humain لدراسـة العلاقة بين الفكر واللغة.

وهو يذهب إلى أن الله خلق الإنسان كائناً اجتماعياً ، ولأجل ذلك لم يكتـف بـأن اودع فيه الرغبة في الاجتماع ، وبأن اوجده في حالة الضرورة للعيـش مـع بنـي جلدته، بل منحه ملكة اللغة لتكون الآلة والرباط المشترك للحياة الاجتماعيـة. ولـذا يملك الإنسان أعضاء تستطيع تأليف أصوات متصلة نسميها كلمات. بيـد أن هـذا لا يكفي لأن بعض الحيوانات كالببغاء قادرة على أصوات متصلة ومع ذلـك لا نسـمي أصواتها لغة ، فكان من الضروري أن يكون الإنسان قـادراً عـلاوة علـى تـأليف الأصوات المتصلة ، على استعمال هذه الأصوات كشارات على أفكاره لكي تظهربـها إلى الخارج أو إلى الناس الآخرين ليستطيع هؤلاء أن يتصلوا بعضهم ببعض[2] .

بما أن الأفكار الموجودة في ذهن الإنسان تكون غير مرئيـة مـن الآخريـن ولا تظهر بنفسها ، وبما أن الحياة الاجتماعية تقتضي التواصل بيـن النـاس كـان مـن الضروري أن يكتشف الإنسان بعض الإشارات الخارجية المحسوسة التي بها تظـهر أفكاره المختبئة وغير المرئية للآخرين. ولا يوجد بين هذه الأصوات المتصلة وبيـن الأفكار أية علاقة طبيعية ، ولكن بصورة اعتباطية تـدل هـذه الكلمـة علـى هـذه الفكرة[3].

---

[1] G. Boole, the mathematical Analysis of logic (1847)

[2] John locke,Essai philosophique cencernant l'entendement humain,(traduit en français par coste,librairie philosophique j.vrin,paris.1972).p.232

[3] Ibid.p 324-325

ويشدد لوك على أن ألفاظ اللغة لا تعبر إلا عن أفكار المرء الذي يتكلمـــها لكـــي يعرض أفكاره على الآخرين . ولا يمكن أن تدل على الأشياء التي يجهلها. أن الطفـل الذي لا يعرف من الذهب سوى لونه الأصفر يطبق كلمة ذهب عل ذيل الطاووس.

ومع ذلك نرى الناس يربطون الكلمات بشيئين آخرين : إنهم يفـــترضون وجـود علاقة بين الكلمات التي يستعملونها والأفكار الموجودة في اذهـــان الآخريـــن الذيـــن يجدونهم . والا كان كلامهم مع الآخرين غير مجد ، وكان الآخرون لا يفهمونهم.

ومن جهة أخرى يفترض الناس أن الكلمات التي يستعملونها تشير أيضاً إلى حقيقـة الأشياء [1].

وينبغي أن نفترض أيضاً الكلمات التي هي في الأساس عبارة عن إشارات حســية للأفكار وآلة لنقلها إلى الآخرين يحصل بينها وبيـــن الأفكـــار ، بفضـــل الإســتعمال المستمر، ارتباط وثيق، بحيث أن الأسماء التي نسمعها تثير في أذهاننا أفكاراً معينة.

ويجب أن نلاحظ أيضاً انه على الرغم من أن الكلمات لا تشـــير أساســاً إلا إلـــى الأفكار ، يحدث غالباً أن الناس يطبقون أفكارهم على الكلمات وليس علـــى الأشـــياء. والسبب هو أننا نتعلم أكثر الكلمات قبل معرفة الأفكار التي تدل عليـــها، ولـــذا نـــرى كثيراً من الناس صغاراً وكباراً يتكلمون مثل الببغاء.

وأخيراً يكرر لوك فكرته القائلة أنه لا يوجد علاقة طبيعية بين الكلمات والأفكـار ، وان العلاقة بينهما علاقة اعتباطية تحدث بمشيئة الإنسان [2].

ثم أن الكلمات في معظمها عامة على الرغم من أن الموجودات جميعها خاصـــة . ويفسر لوك هذه الظاهرة بقوله انه من المستحيل أن يكون لكل شيء خاص اســـم لأن ذلك يفترض وجود فكرة خاصة ومتميزة عن كل موجود وهذا فوق مســـتوى العقـل البشري . مثلاً يستحيل أن نعطي اسماً خاصاً لكل حجر وشجرة وحيوان حولنا الـخ... والسبب الآخر هو إنه من غير المفيد إعطاء كل شيء خاص اسماً خاصـــاً لأن ذلـــك غير ضروري في عملية الفهم والتفهيم . والسبب الثالث هو أن وجود اسم خاص بكـل شيء خاص لا يفيد في تقدم المعرفة البشرية التي على الرغم من إنها ترتكز أساســـاً

---

(1) Ibid.p 326

(2) Ibid.p 326-327

على الأشياء الخاصة إلا أنها تمتد إلى نظرات عامة وهذه النظرات العامة تمكنها من إرجاع الأشياء الخاصة إلى أنواع تقابلها الأسماء العامة.

وتنحصر الأسماء الخاصة في الأشخاص والقرى والمدن والجبال والأنهار لأنه بوسع الناس حصرها والإشارة إليها عند الكلام عليها أمام الآخرين [1].

ولكن كيف تتكون الكلمات العامة ؟ يجيب لوك بأن الكلمات تصبح عامة عندما تعبر عن أفكار عامة . وتصبح الفكرة عامة عندما نجردها عن ظروف الزمان والمكان وسائر الأفكار التي تخص وجودها الخاص. وبعملية التجريد هذه تغدو الكلمة العامة قادرة على تمثيل عدة أشياءخاصة ، تغدو مقابلة لما ندعوه النوع. ويعطي مثلاً على ذلك كيفية تكون فكرة الإنسان والحيوان عند الطفل . إن الطفل الذي لا يرى سوى والدته ومرضعته وبعض الأشخاص القليلين من أقربائه لا تتكون لديه سوى أفكار خاصة عن كل من هؤلاء الناس. ولكنه عندما يكبر ويكتشف أن أشخاصاً كثيرين يشبهون أمه ومرضعته وأقرباءه تتكون لديه فكرة عامة عن الإنسان ثم تتوسع هذه الفكرة عندما يعلم أن كائنات أخرى تشارك الإنسان في بعض الخصائص كالجسمية والحياة فتكون لديه عندئذٍ فكرة الحيوان[2].

ويُركز لوك على فكرة هامة هي أن ما ندعوه عاماً وشاملاً لا يوجد حقيقة في الأشياء انه من صنع الفهم البشري . إن الكلمة تصبح عامة عندما تشير إلى فكرة عامة ، وتصبح الفكرة عامة عندما تمثل عدة أشياء خاصة [3].

إن ماهية الأنواع ليست سوى أفكار مجردة . إن امتلاك ماهية نوع ما معناه الإنتماء إلى هذا النوع وأحقيه حمل اسمه . مثلاً أن تكون إنساناً أو من النوع الإنساني وان يكون لك الحق باسم الإنسان شيء واحد . إن الفكرة المجردة التي يحمل عليها الأسم وماهية هذا النوع شيء واحد . وبالتالي فان ارجاع الأشياء إلى أنواع من عمل الفهم البشري ، وهو بدوره يضع أفكاره العامة بالتجريد[4] .

---

(1) Ibid.p 328-329

(2) Ibid.p 329-330

(3) Ibid.p 332

(4) Ibid.p 32

ويشير لوك إلى مختلف معاني الماهية فيقول أن الماهية تعني في الأساس الوجـود أو التركيب الحقيقي الداخلي وغير المعروف للشيء . ثــم صـــارت تعنـــي الفكــرة المجردة المشار إليها بالأسم العام للنوع والجنس [1].

أن الأسماء تشير مباشرة إلى الأفكار التي في ذهن المتكلم . وبما أن هذه الأفكـــار تكون بسيطة، أو مُركبة أو دالة على جواهر لذا كان كل منها (الأسماء) يختلف عــن الآخر.

فالأسماء التي تدل على أفكار بسيطة وعلى جواهر تسجل وجوداً حقيقياً إلى جـانب تسجيلها لأفكار مجردة .

وأسماء الأفكار المشتركة تعني دائماً ماهية الأنواع الحقيقية والأسمية . في حيـــن لا تشير أسماء الجواهر الطبيعية سوى إلى الجوهر الأسمي لأنواعها[2] .

إن أسماء الأفكار البسيطة لا يمكن تعريفها . والتعريف بنظر لوك ليـــس ســـوى معرفة معنى الكلمة بواسطة عدة كلمات غير مرادفة . إن معنى الكلمة ليــس ســوى الفكرة التي في ذهن المتكلم والتي يشير إليها اللفظ ، وهذه الفكرة لا تعرف إلا عندمـا تمثل أو تبسط أمام الشخص الموجه إليه الكلام . وعلى هذا الأساس لا يمكن تعريـــف الأسماء الدالة على المعاني البسيطة لأن التعريف يتم بواسطة عدة ألفاظ وكل لفظ لـــه معنى خاص ولا يمكن أن نحصل منها على معنى بسيط. ومن ثم كـــانت الصعوبـــة الكبيرة التي يواجهها أحذق الأساتذة في تعريف الأفكار البسيطة [3].

إن الأفكار البسيطة تتكون لدينا بواسطة الأحاسيس التي تحدثـــها الأشـــياء علـــى حواسنا . وإذا لم نحصلها بهذه الطريقة فإن جميع الكلمات التي نســـتعملها لشــرح أو تحديد بعض الأسماء الدالة على هذه الأفكار لا تستطيع أن تحدث فينا الفكرة التي يدل عليها الأسم . إن شخصاً لم يذق الأناناس لا يمكن أن يعرف معنى طعـــم الأنانـــاس مهما حددنا له الأسماء . وقل الشيء ذاته عن الألوان والأصوات والروائح . الطريقـة الوحيدة لإفهامه هي التأثير على حواسه بالشيء وإحداث الفكرة التي عـــرف أســـمها بهذه الوسيلة [4].

---

[1] Ibid.p p.337-338

[2] Ibid.p337-338

[3] Ibid.p 338

[4] Ibid.p p.340-314

على العكس يمكن تعريف الأفكار المركبة لأنها مركبة من عدة أفكار بسيطة ، والكلمات التي تشير إلى مختلف الأفكار الداخلة في هذا التركيب تستطيع أن تحدث في الذهن أفكاراً مركبة لم تكن لديه سابقاً. مثلاً يمكننا تعريف معنى قوس قزح لشخص لم يره من قبل لأنه حصل على معرفة الألوان والأشكال التي يتركب منها قوس قزح [1].

ثم أن الأفكار البسيطة أقل تعرضاً للشك من الأفكار المركبة والدالة على جواهر لأنها لا تدل إلا على إدراكات بسيطة ولذا لا يختلف الناس عادة على معانيها . أن من رأى الحليب والثلج وعرف معنى البياض لا ينخدع في تطبيق هذه الفكرة على الأشياء البيضاء [2].

أما الأسماء الدالة على الأفكار المشتركة أو الأحوال Mode mixte والعلاقات relation فهي ألفاظ تشير إلى أفكار مجردة كسائر الأسماء العامة ، أو الأنواع ذات الماهيات الخاصة ، لأن ماهيات الأنواع ليست سوى أفكار مجردة ألصقنا بها بعض الأسماء .[الواجب، الصداقة، الكذب، القتل ، الخ] [3] .

إن الأفكار المشتركة التي تدل عليها الأسماء من صنع الفهم بعكس الأفكار البسيطة التي تحدثها الأشياء الحقيقية في الذهن بتأثيرنا علينا . ولذا نقول أن الأفكار المشتركة اعتباطية أي لا يقابلها موجودات حقيقية في الخارج وبذا تختلف أيضاً عن الجواهر التي يقابلها موجودات حقيقية خارجنا . أما كيف يضع الذهن هذه الأفكار المشتركة فيجيب لوك بأنه يتبع ثلاث خطى : فهو يختار اولاً عدداً من الأفكار ، ثم يوجد ثانياً رباطاً بينها ليجمعها في فكرة واحدة، ثم يختار لها اسماً في المرحلة الأخيرة. مثل فكرة القاتل [4].

وعلى الرغم من أن الأفكار المشتركة اعتباطية إلا أنها توافق الهدف من اللغة وهو سهولة الحديث . إن استعمال اللغة يقوم على تضمين أصوات قصيرة تشير إلى إدراكات عامة تحتوي على عدد كبير من الأفكار الخاصة، لأن الحوادث والأعمال البشرية لا تحصى فكان من الضروري جمعها بأقل عدد من الأفكار ومن ثم الكلمات الدالة عليها ليسهل الفهم والإفهام .

---

(1) Ibid.p 341

(2) Ibid.p 342-343

(3) Ibid p.p344

(4) Ibid p.p 347-348

ويعطي لوك برهاناً على أن الأفكار المشتركة اعتباطية وهو وجود أسماء في اللغة لا يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى ، إذ لا يوجد لها مرادف أو مقابل ويفسر هذه الظاهرة بأن أهل البلاد الذين يتكلمون لغة واحدة تتغير عاداتهم وطرق معيشتهم وتتعدد فيضطرون لتكوين أفكار مركبة ويعطونها أسماء ، في حين لا يمر أبناء بلاد اخرى يتكلمون لغة ثانية بهذه الظروف المعيشية [1].

هناك صلة دقيقة بين الأنواع، الماهيات وبين أسمائها العامة . فالاسم هو الذي يحفظ الماهية ويمنحها بقاء أو ديمومة ، لأن الفكر هو الذي يضع رباطاً بين الأجزاء المنفصلة للفكرة المشتركة العامة ، وهذا الرباط الذي لا يستند إلى أساس خاص طبيعي لا يلبث أن ينحل إذا لم يستند إلى شيء ما ، وهذا الشيء هو الاسم [2].

إننا لا نعتبر أصول الأفكار المشتركة خارج الذهن ، وهذا دليل آخر على أنها من صنع الذهن ولا وجود لها في الطبيعة الخارجية. إننا عندما نتكلم مثلاً على العدالة ، المعروف وغيرها ، لا نتمثل شيئاً معيناً خارجاً عنا ندركه ولكن أفكارنا تنتهي عند المعاني المجردة لهذه الفضائل الموجودة في أذهاننا ولا تذهب أبعد من ذلك على نحو ما تفعل عندما نفكر بالحصان والحديد [3].

ويذهب لوك إلى أن الناس يتعلمون أسماء المعاني المشتركة قبل معرفة المعاني ذاتها في الغالب . لأن تكون المعاني المشتركة المعقدة والمركبة من عدة معان يحتاج إلى تجارب ووقت طويل ، وتسبق اللغة التجارب إلى إيصال الأسماء إلى ذهن الناشئ . وخلاف ذلك يحدث بالنسة للأفكار البسيطة والجواهر ، فهذه توجد في الطبيعة بحيث يسهل على الإنسان تحصيل المعاني قبل الأسماء في الغالب[4] .

ويطرق لوك باب الأسماء الدالة على الجواهر بعد طرقه الأسماء الدالة على الأفكار البسيطة والأسماء الدالة على المعاني المشتركة . ويلاحظ هنا أن أسماء الجواهر تحمل معاني الأنواع . إن الجواهر تقسم إلى أنواع نسميها الماهيات الاسمية essence nominale ، وهي تختلف عن الماهيات الحقيقية essence reelle التي تعنى تركيبها الأساسي . فالماهية الأسمية للذهب مثلاً تعني ما نفهمه من سماع كلمة ذهب، أي ذلك الجسم الأصفر ذا الوزن المعين القابل للإمتداد، الثابت

---

(1) Ibid.p pp.347-348

(2) Ibid.p 349

(3) Ibid.p 350

(4) Ibid.p 351

الخ. أما الماهية الحقيقية فتعني تركيب أجزاء الذهب غير المحسوس التي إليها تنسب الصفات المذكورة[1] .والماهية الإسمية للإنسان تعني ذلك الجسم ذا الشكل المعين والأحساس والعقل والحركة الإرادية . أما الماهية الحقيقية للإنسان فتعني الأسس الذي تقوم عليه الصفات المذكورة . إن أنواع الأشياء Espéces ليست في نظر لوك سوى اسمائها المميزة الدالة على صفاتها المميزة المعروفة منا لا على ماهيتها الحقيقية الخاصة التي نجهلها . إننا لا نستطيع تقسيم الأشياء إلى أنواع على أسس ماهيتها الحقيقي لأن تلك الماهيات غير معروفة منا . أن معرفتنا للجواهر لا تذهب أبعد من مجموعة الأفكار الحسية التي بإستطاعتنا تحصيلها ولا نستطيع أن نتناول التركيب الداخلي . وهي لا تختلف عن معرفة الفلاح لساعة ستراسبورغ التي تقتصر على شكلها وحركاتها الخارجية وصوتها أما تركيبها الداخلي فلا [2].

وما ينطبق على الجواهر الطبيعية مثل المعادن والنبات والحيوانات ينطبق على الأرواح Esprit ، فنحن نجهل ماهيتها الحقة ولا نعرف سوى مجموعة صفات، ندركها فيها أو ننسبها إليها . إن فكرة الله ليست سوى إضافة الصفات أو الأفكار التي نحصل عليها عندما نفكر فيما نجده في أنفسنا والتي تقربنا من الكمال . إننا نخلع على هذا الكائن الأسمي غير المتناهي الأفكار البسيطة التي نجدها في أنفسنا مثل الوجود والمعرفة والقوة واللذة مع فارق هو إنها غير متناهية في الله [3].

ويذهب لوك إلى أنه لا شيء يمنع من وجود أنواع من الأرواح كثيرة ومختلفة على قدر ما يوجد أنواع من الكائنات المحسوسة متعددة ومختلفة ولكننا لا ندركها [4].

كما يذهب لوك إلى أن الأنواع في الكائنات المحسوسة كالحيوانات والنباتات ليست من صنع التناسل ، إذ ثمة امكانية لحيوانات ونباتات مركبة من نوعين . إن الأنواع من صنع الذهن يصنعها من جمع الصفات المحسوسة التي تؤلف ماهيات الأصناف المختلفة للجواهر (الماهية الأسمية) . وإذا ما توصل العلم الحديث إلى الكشف عن الماهيات الحقيقية للأشياء فلن يغير ذلك في إرتكاز تصنيف الأنواع على الماهيات الإسمية لأن الأسماء ليست من صنع الفلاسفة والعلماء بل من صنع الشعوب الجاهلة

---

(1) Ibid.p 353

(2) Ibid.p 357

(3) Ibid.p p.358-359

(4) Ibid.p 359

التي أرجعت الأشياء إلى بعض الأنواع واعطتها أسماء اعتماداً على صفـات حسـية أدركتها فيها [1].

وثمة دليل آخر على أن الأنواع especes ليست من صنع الطبيعة بل من صنـع الذهن، وإنها تقوم على أساس ماهيات الأشياء الأسمية وليس ماهيتها الحقيقيـة هـو اختلافها بين الناس وعدم ثباتها :إن كلامنا مثلاً له مفهوم خاص عن ماهية الإنسـان فبعضهم يقيمها على الفكر ، وآخر علـى الآرادة والأخـلاق الـخ .. ثـم أن الاولاد يفهمون بالذهب المعدن الأصفر ، وآخرون يضيفون صفات أخرى مثل الوزن وقابليـة التمدد الخ[2].

وعلى الرغم مما يعتور أسماء الجواهر أو الأنواع من عدم الدقة والإستقرار فإنـها ضرورية للمحادثة والتفاهم والكلام إذ يجب على الناس أن يصطلحوا على عدد محـدد من الأفكار البسيطة أو الصفات التي تتبع نوعاً من الأشياء والتي يـدل عليـها اسـم معين[3]. وينتهي لوك إلى نتيجة هي أن مذهبه يؤدي إلى القول أن كل فكرة مجـردة تحمل اسماً ما تشكل نوعاً متميزاً [4].

إن أسماء الجواهر تختلف مدلولاتها بإختلاف الأشخاص وهذا هو السـبب فـي الابهام في اللغة . لأنه إذا كانت كل صفة يكتشفها المرء داخلة في المفـهوم المعقـد المعبر عنه باسم الشيءينتج عن ذلك أن الكلمة الواحدة تعني أشـياء مختلفـة عنـد أشخاص مختلفين،لأن كل شخص يملك معلومات عن الشيء الواحـد تختلـف عـن معلومات الأشخاص الآخرين . وقد حاول البعض تلافياً لهذا العيـب فـي اللغـة أن يفترضوا أن الماهية الحقيقية للشيء هي التي يعبر عنها اسـمه ولكنـهم اصطدمـوا بصعوبة لم يستطيعوا التغلب عليها وهي عجزهم عن معرفة تلك الماهية وتحديدها[5].

قصور اللغة :ويبحث لوك في قصور اللغة inperfection des mots ويعني بذلـك عدم تأدية الكلمات للمعاني على الوجه الأكمل ، أو عدم بلوغ الغاية من اسـتعمالها . وهذا يقتضي النظر في ناحيتين : استعمال اللغة ، والغاية منها [6].

---

[1] Ibid.p 364-365

[2] Ibid.p 365

[3] Ibid.p 370

[4] Ibid.p p.368-369

[5] Ibid.p 379

[6] Ibid.p p.385

بالنسبة لاستعمال الكلمات اللغوية يلاحظ لوك استعمالين للكلمات :

1- الاول : تسجيل أفكارنا الخاصة.

2- الثاني : إيصال الأفكار إلى الآخرين .

الإستعمال الاول يهدف إلى مساعدة الذاكرة ، وجميع أنواع الكلام يصلح لـهذا،لأن الأصوات ليست سوى إشارات إعتباطية للتعبير عن الأفكار الخاصة . والكلمات هنـا لا يعورها أي قصور إذا استعملت دائماً للإشارة إلى الأفكار نفسها.

اما إيصال الأفكار إلى الآخرين بواسطة الكلام فيلاحظ لوك استعمالين للكلمـات : الاول عامي والآخر فلسفي . العامي يفيد في الحياة العمليـة والمحادثـات التجاريـة والبيتية . والفلسفي يعني الاستعمال الدقيق للكلمات عند البحث عن الحقيقة [1] .

أن قصور اللغة بنظر لوك يعزى إلى عدم وجود المعنى ذاته في ذهنـي المتكلـم والسامع للكلمة الواحدة . ويرجع اسباب القصور إلى اربعة :

1- تركيب الأفكار من عدد كبير من المعاني و تعقيدها .

2- عدم وجود علاقة طبيعية بين الأفكار بحيث لا نعثر على مقيـاس ثـابت أو سـند واقعي نرجع اليه .

3- عندما يكون المشار اليه بالكلمة شيئاً يعسر فهمه .

4- عندما يكون المشار إليه بالكلمة والماهية الحقيقية للشيء ليسا شيئاً واحداً[2]

ويطبق لوك هذه الأسباب الأربعة على أنواع الأسماء في اللغة فيلاحظ أن الأسماء المشتركة أكثر قصوراً في دلالاتها للسببين الاولين ، وان اسـماء الجواهـر يعـزى قصورها إلى السببين الأخيرين [3] .

(1) Ibid.p .385

(2) Ibid.p 386

(3) Ibid p387.

إن الأسماء المشتركة أكثر عرضة للشك بسبب دلالتها على أفكار مركبة ومعقدة لأنه يصعب حينئذٍ على المتكلم والسامع أن يكون في ذهنيهما ذات الدلالة للكلمات . وأكثر ما يكون ذلك في معاني الألفاظ المستعملة في الأخلاق.

ثم أن الألفاظ المشتركة لا يقابلها في الطبيعة أشياء حقيقية معينة يرجع إليها لتصحيح المعاني أو التأكد منها[1] .

تسهم في عملية القصور هذه الطريقة التي يعلم فيها الألفاظ المشتركة فنحن عندما نفهم الولد معنى القط أو الحجر أو الأبيض أو الحلو نحضر له شيئاً منها ونقول له هذا اسمه قط أو حجر أو سكر الخ ... أما عندما نفهم الولد معنى مشتركاً كالصداقة ، أو الاستقامة الخ فليس لدينا أشياء معينة تنطبق عليها هذه الألفاظ فهو لا يتعلم سوى ألفاظ ذات مدلولات غامضة غير محددة تماماً [2].

وإلى هذا يعزى الغموض في النصوص التي خلفها المفكرون القدامى .

أما بصدد أسماء الجواهر فهي تشير إلى أشياء موجودة في الطبيعة ولكن قصورها يأتي من ناحيتين . الاولى عندما نفترض إنها تدل على التركيب الداخلي للأشياء أو ماهيتها الحقيقية . بيد أن هذه الماهيات مجهولة وبالتالي فإن أسماءها تصبح مبهمة الدلالة . والثانية عندما نفترض انها تدل على الصفات الخارجية للأشياء أو ما يسمى بالماهيات الأسمية . إن هذه الماهيات الأسمية ليست سوى أفكار بسيطة مجتمعة في الجواهر، وبما أن عددها كثير يحمل عليه الاسم ، لذا كان لها دلالات مختلفة عند مختلف الأشخاص . فبعضهم لا يعرف من الذهب سوى لونه الأصفر ، والآخر يعرف اللون والوزن والثبات، والثالث يعرف أكثر خضوعه لتأثير الماء الملكي الخ .. وإذا كان هذا العيب في اللغة فإن أسماء الجواهر يمكن استعمالها في الحياة العملية بينما يحذر في المناقشات الفلسفية[3] .

وأخيراً تبقى أسماء الأفكار البسيطة [4] أقل عرضة للقصور والغموض لأن كلاً من الأفكار التي تشير إليها ليست سوى ادراك بسيط ، سهل التشكل ، متميز وليس عرضة للغموض كالأفكار المشتركة المعقدة التركيب . ثم أن الأفكار البسيطة لا

---

(1) Ibid.p 387

(2) Ibid.p 388

(3) Ibid.pp 390-392

(4) Ibid.p 394-395

تتعلق بأي مصدر سوى بالإدراك أي إدراك الأشياء أو الإدراك الذي تحدثه الأشـــياء فينا .

عدا القصور اللغوي يوجد عدة أخطاء إرادية يرتكبها الناس وتجعل أفكارهم التـــي يعبرون عنها بواسطة الاشارات اللغوية أقل وضوحاً وتميزاً ممـــا ينبغـــي أن تكــون عليها بشكلها الطبيعي [1].

السبب الاول في ذلك هو استعمالنا لكلمات لا نربطها بافكار واضحة ومتمـــيزة . إننا نلاحظ هذه الكلمات في جميع اللغات . ومعظم المذاهب الفلسفية والدينية احدثـــت بعضها . إن محدثيها أرادوا أن يعبروا بها عن مشاعر خاصة غريبـــة ، أو ارادوا أن يستروا بعض النواحي الطبيعية في مذاهبهم . وكل منا يستعمل كلمات لا يربطها بأيـــة أفكار مميزة مثل المجد والحكمة والرحمة الخ بحيث أننا إذا سئلنا مـــاذا تعنـــي هـــذه الكلمات لم نستطع الإجابة . ويعزو لوك السبب في ذلك إلى أننا نتعلم الكلمات قبـــل أن نتعلم المعاني التي تدل عليها [2].

السبب الثاني هو استعمال الكلمات بشكل غير مستقر . لإننا كثيراً ما نلاحظ لـــدى قراءتنا بحثاً أو حديثاً أن بعض الكلمات الأساسية تستعمل في عدة صفات[3].

السبب الثالث هو اعطاء الكلمات دلالات جديدة أو إدخال كلمات جديدة دون تحديـد المعاني المعطاة لها ، أو ربط الكلمات بعضها ببعض ربطاً يجعل المعنـــى ملتبســـاً . وأكثر ما يظهر هذا في علم الكلام والجدل الفلسفي . وإذا كان البعض يعتـــبر ذلـــك حذاقة فهم مخطئون . أن هذه المعرفة لا تقدم أي خير للمجتمع وتقضي علـــى العلـــم والمعرفة[4].

السبب الرابع هو إتخاذ الكلمات كالأشياء . لنذكر أسماء الجواهر مثل نفس العـــالم عند أفلاطون ، وحركة الذرات عند أبيقور وغيرهما إنهم يجعلون هذه الكلمات دالـــة على حقائق موجودة [5].

---

(1) Ibid.p 397

(2) Ibid.p p.397-398

(3) Ibid.p 399

(4) Ibid.p p400-401

(5) Ibid.p 403

السبب الخامس هو وضع الكلمات مكان الأشياء التي لا تدل عليها أو لا تستطيع أن تدل عليها بشكل من الأشكال[1] .لنأخذ مثلاً أسماء الجواهر العامة إنها لا تدل إلا على ماهيتها الاسمية ، ومع ذلك اعتدنا أن ندل بها على ماهياتها الحقيقية.

وباختصار يعتقد لوك أن غايات اللغة هي :

1- ايصال أفكارنا إلى الآخرين.

2- اعتماد السهولة في عملية الايصال.

3- تعريف الآخرين بالأشياء .

تتحقق الغاية الاولى عندما تدل الأسماء التي نستعملها على معانٍ محددة. وتتحقق الغاية الثانية عندما لا تكون الأفكار المعبرة عنها معقدة أو لا يكون لدينا ألفاظاً وثيقة تدل عليها . وتتحقق الغاية الثالثة عندما تشير الأسماء إلى الوجود الحقيقي للأشياء[2].

ويقترح لوك علاجاً يساعدنا على التخلص من القصور اللغوي الموجود في طبيعة اللغة ، ومن الإلتباس أو التعمية abus التي ندخلها نحن على اللغة. ويعتبر ذلك شيئاً مهماً جداً لأن اللغة هي الرباط الأكبر في المجتمع البشري والقنال المشترك الذي تنتقل عبره المعارف بين الأجيال وفي الجيل الواحد[3].ويعترف لوك أن عملية الاصلاح اللغوي صعبة ، واذا كان من العسير جداً تقويم لغة العامة وجمهور الناس فإنه من الواجب على الفلاسفة الذين يبحثون عن الحقيقة بذل الجهد لتجنب الأخطاء وإلا وقعوا في متاهات ومماحكات وأغلاط لا تغتفر. ويعطي مثلاً على ذلك الجدل بين إثنين حول ما إذا كان الخفاش طائراً أو لا [4] . ونستطيع برأي لوك التخلص من القصور اللغوي والإلتباس بالطرق التالية :

أ-لا تستعمل اية لفظة دون أن تربط بها فكرة . فكم مرة تستعمل كلمات كالغريزة والعطف وغيرهما دون أن يكون لدينا معانٍ محددة لها [5].

---

(1) Ibid.p 405

(2) Ibid.p.p 409-410

(3) Ibid.p 413

(4) Ibid.p 414-415

(5) Ibid.p 416

ب- أحصل على معان مميزة للكلمات الدالة على الأفكار المجردة : أن تلك الكلمات لا يوجد لها مقابل واقعي حسي مثل العدالة ، والكثيرون يستعملون هذه الكلمة في محادثاتهم وابحاثهم دون أن يكون لها في اذهانهم معنى محدد . وكذلك الكلمات الدالة على الجواهر يجب أن تكون متلائمة أو متوافقة مع واقع الأشياء الدالة عليها [1].

ج- يجب العناية بتخصيص الكلمات ، قدر الإمكان ، بالمعاني التي اعطاها إياها الاستعمال العادي . ذلك لأن الكلمات التي تتألف منها اللغة لا تعزى إلى انسان معين، فليس من المنطق أن يعمد كل فرد إلى تغييرها أو إعطائها معاني جديدة[2].

د- ينبغي أن نعلن عن المعاني التي نعطيها للكلمات : بما أن الإنسان يتطور وتزداد معارفه وأفكاره واختراعاته ، لذا يجد نفسه مضطراً لإختراع أسماء جديدة لأفكاره واختراعاته ، أو لاستعمال الألفاظ القديمة في معانٍ جديدة.وفي هذه الحال يلزمه أن يعلن أن هذه اللفظة تعني كذا وكذا . فاذا كانت تعني شيئاً ما محسوساً فعليه أن يظهر هذا الشيء ، وإذا كانت تعني معاني مشتركة كالألفاظ الدالة على المعاني الخلقية فعليه أن يحددها بدقة ، وإذا كانت تدل على الجواهر الطبيعية فيجب أن تتوافق مع حقيقة الجواهر وعلى قدر ما تتوافق مع أفكارنا عنها . لذا كان علينا الا نكتفي بالأفكار المعقدة التي كوناها عن الجواهر عن طريق اللغة ، بل ينبغي أن نذهب أبعد من ذلك، يجب أن نبحث عن طبيعة وخصائص الأشياء ذاتها . ونعني بذلك فكرتنا عنها [3].

هـ -وإذا لم يشأ امرؤ أن يحدد معاني الألفاظ التي يستعملها ، واذا لم يكن بوسعنا إكراهه على ذلك ، فأقل ما يمكن أن ننتظره منه هو استعماله اللفظة ذاتها في المعنى ذاته باستمرار .

9- ويهتم دي سوسير بدراسة الاشارة اللغوية le signe ويقول انها لا توجد بين الشيء والاسم ، بل بين الفكرة والصورة السمعية . والصورة السمعية ليست الصوت الحسي الذي هو ظاهرة فيزياوية صرف ولكنها المسحة النفسية لهذا الصوت أو التمثيل الذي يعطينا اياه شاهد الحس . وإذا قلنا انها حسية أو مادية فإنما نقول ذلك بالتقابل مع الطرف الآخر الذي تتحد معه أي التطور

---

(1) Ibid.p p.416-417

(2) Ibid.p p.417-418

(3) Ibid.p p.418-425

concept والدليل على انها ليست الصوت الحسي هو أننا نستطيع أن نتكلم داخلياً دون صوت .

الإشارة اللغوية إذن وحدة نفسية ذات وجهين أو عنصرين متحدين اتحاداً حميمياً ، ويستدعي إحدهما الآخر ، هما الفكرة والصورة السمعية أو المعنى واللفظة ، ونستطيع أن نسمي المعنى المشار إليه Signifié، كما نستطيع تسمية اللفظة المشير signifiant.

إن الإشارة اللغوية بنظر سوسير اعتباطية لأن الرباط الذي يربط المشار إليه والمشير اعتباطية . مثلاً فكرة الأخت ليس لها اية علاقة داخلية بكلمة أخت المؤلفة من تتابع الصوتين والتي تشكل المشير بالنسبة للمشار إليه أي فكرة الأخت .

ثم إن المشير ذا الطبيعة السمعية يمتد في الزمان ، وامتداده قابل للقياس . هذا الامتداد ذو بعد واحد هو الخط ، لأنه يتمثل بشكل سلسلة تتابع حلقاتها (اصوات ومقاطع) الواحدة تلو الآخرى (1).

بيد أن المشير يبدو بالنسبة إلى المشار إليه أو الفكرة قد اختير بحرية ولكنه يبدو بالنسبة للجماعة التي تستعمله مفروضاً . إن الجماعة لا تستطيع تغيير الإشارات اللغوية بإشارات أخرى ويبدو اللسان دائماً إرثاً متحدراً من الأجيال السابقة (2).

ينتج من الخاصتين السالفتين : الاعتباطية في اختيار المشير ، والجبرية في المحافظة عليه من قبل المجاعة ، ظاهرتان هامتان في اللغة هما : إمكانية التغيير في اللسان المرتبط بحرية الإختيار ، واستمرارية اللسان أو ثباته المرتبط بالجبرية في المحافظة عليها من قبل الجماعة . إن عامل الزمن الذي يؤمن إستمرارية اللسان ذو أثر معاكس لأنه يعمل أيضاً على فساد اللسان أو تغييره (3).

إن موضوع الألسنية هو الإشارات اللغوية وعلاقاتها وليس اللسان سوى نظام من القيم الصرفة ، ويتضح من دراسة العنصرين اللذين يدخلان في عملية اللغة أي الأفكار والأصوات .

---

(1) F.de saussures cours de linguistique générale,pp.98-103.

(2) Ibid.p 104-150

(3) Ibid.p 108.

إن فكرنا ليس سوى كتلة سديمية غير متميزة . وبدون الإشارات لا نستطيع أن نميز فكرتين من أفكارنا تمييزاً واضحاً . ولا يوجد أفكار جاهزة مسبقاً preetablie، ولا شيء مميز قبل ظهور اللسان .

ثم أن الجوهر الصوتي ليس أكثر ثباتاً وصلابة من الأفكار . وهو ليس قالباً تتشكل فيه الأفكار ، وإنما هو مادة مطاطة تتقسم إلى أجزاء مميزة لتقدم لنا المشير الذي تحتاج إليه الفكرة أو المشار إليه .

إن مهمة اللسان ليست إبتداع وسيلة صوتية مادية للتعبير عن الأفكار ، بل مهمته تكمن في أن يكون وسيطاً بين الفكرة والصوت بحيث يؤدي اتحادهما إلى ايجاد الوحدات اللغوية . إن الفكر اللامحدود بطبيعته مضطر الى أن ينقسم ليصبح محدداً وواضحاً ، ولا يحصل في هذه العملية تجسيد الفكر ولا تروحن الأصوات ، بل يحصل أمرسحري وهو أن الفكر والصوت يتجزآن فيصنع اللسان وحداته التي تتكون من أفكار وأصوات سديمية Amorphe[1].

ويشبه سوسير هذه العملية بتكسر سطح الماء عند هبوب الريح : لنتخيل الهواء الذي يلامس سطح بركة ماء ، إذا تغير الضغط الجوي نرى سطح الماء ينقسم إلى سلسة من الأقسام أو التموجات . هذه التموجات تعطينا فكرة عن الاتحاد أو تزاوج الفكرة مع الصوت . وهكذا يمكن القول أن كل وحدة لغوية هي عضو حيث تبث فكرة في صوت، وحيث يصبح الصوت إشارة لغوية.

وكذلك يشبه سوسير اللسان بالورقة ذات الوجهين : الفكر هو الوجه الاول ، والصوت هو الوجه الثاني . ولا يمكن قص الوجه الاول دون قص الوجه الثاني . وهكذا لا يمكن عزل الصوت عن الفكرة أو الفكرة عن الصوت ، ولا نتوصل إلى ذلك إلا بالتجريد .

والعلاقة بين الفكرة والصوت اعتباطية كما هو الحال في العلاقة بين المشير والمشار إليه كما سبق وقلنا[2] .

---

(1) Ibid.p p.155-156

(2) Ibid.p.p 156-157

وبما أن اللسان نظام من القيم لذا كان تحديد قيمة كل وحـــدة (كلمـــة) لا يتـــم إلا بالنظر إلى الوحدات الأخرى ، تماماً كما هو الحال بشأن تحديد قيم الأشـــياء . مثـــلاً قيمة الفرنك تحدد بالنظر إلى سائر العملات[1].

أما العلاقات القائمة بين الإشارات اللغوية (الكلمات) فيرجعها سوسير إلى نوعيـن هما علاقة التوالي وعلاقة التداعي:الاولى تبنى على ميزة اللغة الخطية lineaire التي تمنع إمكانية التلفظ بكلمتين في وقت واحد ،ومعنى ذلك أن الكلمات التي يتركب منـــها الكلام تصطف الواحدة تلو الأخرى بشكل سلسلة متوالية الحلقات، وكل سلسلة تدعـــى عبارة ، والعبارة تتركب من وحدتين أو أكثر مثلاً : الحياة البشرية ، الله خير، الوقـت جميل ، خرجنا من البيت .

أما الثانية أي التداعي فترتكز إلى إشتراك الكلمات بشيء ما بحيث أن ذكر إحداهـا يذكرنا بالكلمات التي تشترك معها باللفظ أو المعنى مثلاً كلمة علّم تذكرنـــا بكلمـات مشتقة مثل العلم والتعليم والعلم (اشتراك لفظي) وتذكرنا أيضاً بكلمات مثل التربيـــة، المعرفة ، الثقافة (اشتراك معنوي) [2].

ويقسم سوسير الألسنية إلى فرعين هما الألسنية الوصفية أو المستقرة، والألســـنية التطورية . تدرس الألسنية الوصفيـــة la linguistique synchronique الاشـــارات اللغوية وعلاقاتها النحوية بنوعيها التوالي والتداعي. وتدرس الألســـنة التطوريـــة la linguistique diachronique التغيرات التي تطرأ على اللسان عبر الزمان . الاولـــى تدرس النحو والثانية تدرس علم الأصوات[3] .

10- وقد اقتفى اصحاب المدرسة البنيوية أثر دي سوسير فاهتموا ببحث العلاقة بين الفكر واللغة.

والبنيوية حركة فلسفية معاصرة أسسها الفيلسوف الفرنسي كلود ليفي ستروس claude Levi-strauss. وهـــي تضـــم بنظـــره إلـــى جانبـــه كـــأنتي Ethnologue آخرين هما اللغوي بنفنيست Benvenniste والاسطوري Mythologue

---

(1) Ibid.p 159

(2) Ibid.p p170-171

(3) Ibid.p 140,p.193

دومزيل Dumezil [1] بيد أن الدارسين ينسبون إلى البنيوية آخرين أمثال فوكو Faucault، وبارت Barthes، ولاكان LacanK , ودريدا Derrida الخ...

والبنوية نسبة إلى البناء ، والبناء منظومة من الكلمات والتعابير مترابطة بحيث يحدث أي تغيير في كلمات الجملة تغييراً في المنظومة كلها[2].

وهذا الأمر ينبطق على اللغة التي تعتبر منظومة من الكلمات والتعابير مترابطة بحيث يحدث أي تغيير في كلمات الجملة تغييراً في معنى الجملة.

فليفي ستروس يؤكد أن العقل يدخل على الفاظ اللغة الاعتباطية النظام والتنسيق ويقول:"أن سوسير الذي انطلق من مبدأ اعتباطية الاشارات اللغوية – وهو ما لم يعد أكيداً اليوم – يقران هذا الطابع الاعتباطي طابع مشكك ، وان الاشارة حمالة نسبياً للدوافع وهذا اكيد لدرجة انه يمكننا تصنيف اللغات بحسب الحوافز أو الشحنة الدافعة التي تتحملها اشاراتها .. انه لو طبق هذا المبدأ اللاعقلي القائم على اعتباطية الاشارة دون قيود لواجهنا التعقيد المطلق . ولكن العقل ينجح دائماً بادخال مبدأ منظم وضابط وان في جزء من كتلة الاشارات . وهذا هو دور الدفع أو الحفز النسبي . فيمكننا القول أن بعض اللغات تنحو إلى المفردات فيما تنحو الأخرى إلى القواعد ".[3]

وثمة ثلاثة مبادئ يمكن استخلاصها من بنيوية ستروس : الاول يقول أن بنية اللغة الداخلية ذات اولوية على الوظائف الخارجية التاريخية والاجتماعية والنفسية . والثاني يقول أن الكلام وهو الشكل المسموع من اللغة يجب أن يحلل إلى عدد محدود من العناصر البسيطة كالفونيمات . والثالث يقول أن عناصر اللغة يجب أن تحدد على اساس علاقاتها المتبادلة ، وهي علاقات تكون اما جدولية واما تركيبيةsyntagmatic ouParadigmatic .

اما ميشال فوكو (1969-   ) فيركز على دراسة الخطاب من خلال الاسلوب . والاسلوب بنظره هو " امكانية قول الشيء نفسه بشكل مختلف تحت الحاح الحاجة العليا إلى الكلمات المستعملة ، وهي امكانية خفية وبينة في الوقت ذاته "[4].ويحدد

---

(1) Magazine litteraire ,Nov.961 dec.96/janv.paris .le structuralisme par catherine clement.

(2) الفكر البري (ترجمة نظير الجاهل ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت 1987) .

(3) Ibid.p p.10

(4) جون ستروك وآخرون ، البنيوية وما بعدها (ترجمة محمد عصفور ، عالم المعرفة ، شباط 1996)ص68.

الاسلوب المجازي بانه قول شيئين خفية بالكلمات ذاتها " ، انه الثقاف سهل يسمح للكلمات عادة بان تكذب عن طريق الحركة المجازية ، وبان تحصل على حريتها العميقة "[1].

ويدرس العلاقة بين الدال والمدلول فيرى انه لا يوجد ارتباط طبيعي أو ضروري بينهما . وهذا هو سبب المجازات التي تضع الكلم في غير مواضعه .

وهو يرد العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الدال والمدلول إلى أربع : علاقة الدال بعنصر داخلي في المدلول ، أو علاقته بناحية ملاصقة للمدلول ، أو علاقته بشبه المدلول ، أو علاقته بشيء مختلف عنه . وينتج عن ذلك المجازات الاساسية المعروفة في البلاغة وهي المجاز المرسل، والكناية ، والاستعارة ، والسخرية.

وعلى أساس الخطاب اللغوي يشيد فوكو نظام الثقافة باعتبارها سحرية وشبحية وايهامية . فالخطاب بنظره باساليبه البلاغية المختلفة هو اساس النظام المعرفي الخاص بعصر من العصور .واللغة تزودنا بطريقة لوصف سلسلة النظم المعرفية التي يتشكل منها تاريخ الفكر في مختلف العلوم : الطب ، الفنون، العلوم الإنسانية الخ.

وهو يذهب إلى أن الأشياء كانت في البداية ذاتها ، ثم نشأ التماثل والتشابه مع نشأة اللغة بجمع الأشياء المختلفة تحت اسم واحد . وتولد عن هذا مفاهيم النمط ، والمعرفة بوصفها تصنيفاً للمختلف بمصطلحات التشابه . فالتشابه مصدر كل ما يعتبره الناس حقيقة أو معرفة [2].

اما لاكان فيحاول أن يقارب بين فرويد وسوسير . ويقول أن بنية اللاوعي تشبه بنية اللغة ، وان اللغة تخلق اللاوعي . فالذات الإنسانية باكتسابها اللغة تدمج نفسها في نظام رمزي سابق . والانسان لا يعلم وهو يصنع الأشياء بالكلمات المدى الذي صنعته به الكلمات ولا تزال تصنعه[3] .

ويقارن لاكان بين اللغة واللاوعي بوصفهما نظامين شاملين متداخلين ، ويدرس المكونات الاساسية فيهما . وهو ينطلق من تصور سوسير للاشارة اللغوية وكونها

---

[1] المصدر ذاته،ص120

[2] المصدر نفسه، ص 130-131.

[3] المصدر نفسه، ص 172

تتألف من عنصرين هما الدال والمدلول وقد اتصلا اتصالاً عشوائياً ، الدال هو الصوت ، والمدلول هو الفكر . وعندما يحدث الاتصال أو الالتحام بينهما يتحدان بحيث يستحيل فصلهما . فنحن لا نستطيع فصل الصوت عن المعنى كمالا نستطيع فصل وجهي الورقة عن الوجه الآخر .

ويعطي لاكان للدال اهمية أكبر ، إذ أن المدلول ينسل تحت الدال وينجح في مقاومة محاولاتنا لتحديد مكانه ورسم حدوده. أن اللغة تلعب دوراً تشكيلياً في التفكير الإنساني .

ويحلو للاكان أن يقارن بين زوج الدال والمدلول وبين زوج الوعي واللاوعي الفرويدي ، أو زوج الاعراض العصابية والمكبوتات الداخلية .

كما يحلو له أن يفارق بين زوج التكثيف والازاحة في اللاوعي وبين زوج الاستعارة والمجاز المرسل في اللغة ، ويشرح ذلك بقوله :"أن الآلية النفسية التي تنتج الأعراض تحتاج إلى المزاوجة بين دالين : صدمة جنسية لاواعية ، وتغيرات داخل الجسم أو أفعال يقوم بها الجسم ، وهي لهذا استعارية . اما الرغبة اللاوعية ، وهي الرغبة التي لا يمكن ازاحتها واشباعها ، فتتضمن ازاحة مستمرة للطاقة من موضوع إلى آخر وهي لذلك كنائية ." [1] .

وربما كان جاك دريدا (1930-) اعظم هؤلاء البنيويين اهتماماً بالدراسات اللغوية . واشهر أعماله في هذا الباب "في الكتابة". حيث يريد أن يبين أن خصائص الكتابة المميزة تنطبق على الكلام أيضاً ، ولذا ينبغي توجيه نظرية اللغة نحو الكتابة وليس نحو الكلام .

والكتاب الآخر الذي منحه الشهرة هو "الكتابة والاختلاف" حيث يتحدث عن عدد وفير من المفكرين امثال فوكو،وهوسيرل ، وفرويد ، وستراوس والبنيوية بشكل عام.

والكتاب الثالث الذي ألفه عام 1967 م خصصه للتحليل الفلسفي وفيه يعالج نظرية هوسرل عن الرموز signes وبشكل خاص فكرتي الصوت والحضور.يذهب هوسرل إلى أن الرموز هي اشارات للمعنى لا تقوم بذاتها،وان المعنى حاضر في الوعي لحظة الكلام.اما دريدا فيذهب إلى أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون كما اراد

---

[1] المصدر نفسه، ص 177

له هوسرل حضوراً بسيطاً ، شيئاً قائماً بذاته ، بل هو جزء من نظام ، من الآثار والتقابلات.

ويمكن أن نعتبر كتاب مواقف positions أفضل مقدمة واضحة لفكر دريدا . فيه يعلق على اعماله السابقة ، ويتحدث عن نظرية الرموز ونقد دريدا لها، وشرحاً لطريقته التفكيكية.

والمشروع الذي يشكل محور فكر دريدا هو ميتافيزيقا الحضور . انها الميتافيزيقا الوحيدة في نظره التي عرفها الغرب. وهي تنطوي على مفارقات تتحدى تناسقها . وهي تحديد الوجود بوصفه حضوراً يقول في ذلك :"أن اطار تحديد الميتافيزيقا هو تحديد الوجود بوصفه حضوراً بكل معاني هذه الكلمة . ومن الممكن أن نتبنى أن كل الكلمات المتعلقة بالاساسيات والمبادئ أو بالمركز ظلت تسمى باستمرار حضوراً ، سواء اكان اسمه eidos أو arché أو telo أو ousia(الوجود، الجوهر ، المادة، الذات) ، أو كان، أو التعالي أو الوعي، أو الضمير ، أو الله ، أو الانسان ، وما إلى ذلك[1] .

والنقد الذي يوجهه دريدا إلى هذه الميتافيزيقيا هو أن هذا الحضور لا يفسر بذاته ، بل يحتاج إلى الغياب ايضاً ، فمعنى الكلمة الذي تذهب الميتافيزيقيا إلى اعتباره حضوراً في الذهن ليس كذلك، بل هو يعتمد على كون الكلمة استعملت من قبل متكلمين في مناسبات مختلفة بنية التعبير عن هذا المعنى أو نقله .

واللافت في فكر دريدا هو نقده العنيف لبنيوي عصره . انه ينتقد ستروس وفوكو ولاكان وبارت ، كما ينتقد سوسير ابا البنيوية لأنه اخطأ عندما بخس الكتابة أهميتها ، وجعل الكلام اهم من الكتابة[2] .

11- عندما يدرس تشومسكي العلاقة بين الفكر واللغة ينطلق من مبدأ عام يقول أن الإنسان يملك ملكة خاصة به، نوعاً من التنظيم الفكري لا يتعلق بالأعضاء الخارجية ولا يرتبط بالفكر العام ، يبدو فيما يمكن تسميته بالظاهرة الخلاقة في استعمال اللغة . إن خاصة هذه الملكة تبدو في وجهين الاول هو فتح امكانات لا حدود لها ، والثاني هو عدم تعلقها بأي مؤثر خارجي . ويعزو إلى ديكارت قوله إننا نستعمل اللغة لنعبر بحرية عن فكرنا ، أو لنجيب على كل

---

[1] المصدر نفسه ، ص 215 -216.
[2] المصدر نفسه، ص 231-232.

مسألة جديدة . ثم أن اللغة ليست محدودة بتداعـــي الكلمـــات عنـــد مؤثـــرات خارجية أو حالات فيزيولوجية[1] .

ويرى تشومسكي أن دراسة الظاهرة الخلاقة في استعمال اللغة نمت من الفرضيـــة القائلة أن العمليات اللغوية والعقلية متطابقة identique ان اللغة تقدم وسائل للتعبـــير عن الفكر والشعور والمخيلة المبدعة.

ثم أن النحو المسمي نحو بور رويال grammaire de port royal ينطلـــق مـــن الفرضية ذاتها . يهتم علم النحو بدراسة العمليتيـــن الاوليـــن للفكـــر وهمـــا الإدراك والحكم ، بينما يهتم علم المنطق بالعملية الفكرية الثالثة وهي القياس .

عندما يتكلم المرء يسجل في كلامه طاقته النفسية أو حركة نفسه. وطاقـــة نفســـه على نوعين هما الإدراك والإرادة . يبدو الإدراك في الحكـــم أو الجملـــة الخبريـــة ، وتبدو الارادة في الأمر والإستفهام والتمني والترجي أو الجملـــة الإنشـــائية . ونحـــن نستعمل الجملة الخبرية للكشف عن ذاتنا للآخرين ، بينما نستعمل الجملـــة الإنشـــائية لحمل الآخرين على تلبية رغباتنا .

إن الحكم يعتبر الشكل الأساسي لفكرنا ، يثبت شيئاً بالنسبة لشيء آخـــر . ويبـــدو لغويا بشكل الجملة ، والجملة تتألف من عنصرين هما الفاعل وما ينسب إليه .

ثم أن اللغة لا تمثل فقط العنصر الروحي في الإنسان (الفكر والشعور والمخيلة)بل تمثل أيضا العنصر الجسمي أي الأصوات . وهكذا يغدو للغـــة مظـــهران : داخلـــي وخارجي. ندعو الاول المعنى وندعو الآخر المبنى وبإستعمال التعبير الحديث نقـــول : بوسعنا أن نميز في الجملة تركيباً داخلياً عميقاً، وتركيبـــاً خارجيـــاً ســـطحياً . الاول مجرد وضمني يحدد المعنى، والثاني حسي يحدد الصوت .

ويمكن من خلال هذا المفهوم الديكارتي استخراج قاعدة جديدة هـــي أن الـــتركيب الخارجي والداخلي لا يتطابقان بالضرورة ، ولا يظهر المعنى دائمـــاً فـــي المبنـــى . ويعطي نحو بورروپّال مثلاً على ذلك :الله الخفي خلق العالم المرئـــي . إن الـــتركيب الخارجي لهذه الجملة عبارة عن حكم واحد مؤلف من فاعل وصفة : أمـــا الـــتركيب العميق الداخلي فيطلعنا على أنها مؤلفة في الحقيقة من ثلاثة أحكام غير ظاهرة هـــي : الله غير مرئي ، العالم مرئي، الله خلق العالم . إن التركيب العميق للجمل عبارة عـــن

---

[1] Chomsky.la linguistique cartasienne (edition du seuil,paris.1969)

جهاز من الجمل لا يظهر مباشرة في التركيب الخارجي . ولإظهاره نستعمل التحويل النحوي transformation وذلك بزيادة أسماء الموصول أو حذفها ، أو بتغيير نظام الجملة[1] .

12–وفي الفلسفة المعاصرة ازداد الاهتمام باللغة ونشأ تيار فلسفي عرف بالمذهب التحليلي وبالوضعية المنطقية جعل من الفلسفة فلسفة لغة ونبذ سائر فروع الفلسفة كالميتافيزيقيا والأخلاق وعلم الجمال وقال أن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع الاقوال العلمية وغير العلمية والحكم عليها اذا كانت صحيحة أو كاذبة . وقد دارت معظم مؤلفات اقطاب هذا التيار أمثال كرنب وآير حول اللغة والمنطق ومعيار التحقق من صدق القضايا وكذبها .

لقد اعتقد هؤلاء أن اللغة هي الفكر ذاته ، ومن ثم ظنوا أن دراستهم للغة هي دراسة للفكر نفسه . وبما أن الفلسفة هي الفكر الخالص لذا كان موضوعها الوحيد هو اللغة . وقد عبر أحدهم الفيلسوف الانكليزي آير (1911م–) عن وحدة الفكر واللغة بقوله :انه لا ضرورة لإفتراض وجود شيء نعلل به عملية الفكر سوى العبارات اللفظية ، أي الكلام مقيداً بشروط خاصة . فليس ثمة ما يدعو إلى افتراض كائن غيبي باطن نسميه العقل لكي نعلل به عملية الفكر ، وما دام في استطاعتنا أن نعلل ظاهرة التفكير بالألفاظ وحدها . فليس التفكير شيئاً يضاف إلى الكلام ، بل هو خصائص معينة في ترتيب الكلمات أو الرموز ، أن وجدت كان الكلام فكراً ، والا فليس هو بالفكر . وبعبارة أخرى ليس الكلام نسخة أخرى من شيء وراءه اسمه فكر ، بل الفكر هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها . وفهمنا لتركيبة لفظية معينة هو امكاننا أن نصوغها في تركيبة أخرى ، وهذه في غيرها ، وهلم جرا ، على أن تكون نهاية السلسلة خطوة اذا اريد منا تفسيرها ، رجعنا الى شيء في الواقع المحسوس، فنشير اليه باصابعنا على أنه اصل الذي يكون الكلام صورته"[2] .

ويرى غوتلوب فريجه (1848–1925 م) في اللغة مستويات ثلاثة هي[3] :

1) مستوى الرموز والصيغ والتراكيب والاشكال ، أي الناحية الصورية .

---

(1) Chimsky.la linguistique cartasienne,pp.60-63

(2) A.,fondations of emperical Knowledgep109

(3) فريجه ، النص والدلالة ، الفكر والشيء

2) مستوى المعنى ، أي الناحية الفكرية.

3) مستوى الدلالة، أي الناحية الشيئية اوالمادية التي تشير اليها العبارة اللغوية المختلفة.

وعلى ضوء هذه المستويات يبحث في الأسماء والعبارات أو القضايا . وهو يمهد لبحثه بتوضيح مفهوم الذاتية . فيقول أن الذاتية علاقة بين اشارات الاشياء . فالاشارة أ مثلاً والاشارة ب لهما محتوى فكري واحد اذا امكن وضع أ مكان ب ، وبالعكس ، في جميع الأمكنة . ويمكن أن تتخذ الذاتية بين الأسماء الشيئين التاليين 1)أ=أ وتكون القضية عندئذ تحليلية لا يحتاج إلى التثبت من صدقها بالرجوع إلى العالم الخارجي مثل : نجم الصباح هو نجم الصباح.

2) أ = ب ، وتكون القضية عندئذ تركيبية ، اذ يحتاج إلى التثبت من صدقها إلى معرفة تجريبية تبين أن دلالة الاسم أ هي ذاتها دلالة الاسم ب مثل نجم الصباح هو نجم المساء .

والاسم بالإضافة إلى كونه اشارة لغوية له معنى وله دلالة . واذا ارتبط الاسم بالمعنى فليس من الضروري أن يرتبط بالدلالة لأنه من الممكن الحصول على معنى دون دلالة مثل "حورية البحر".

وما ينطبق على الاسم ينطبق على القضية . اذ للقضية معنى لها دلالة . ومعناها هو الفكرة التي تعبر عنها . ودلالتها هي قيمة الصدق فيها . وكما يوجد اسم له معنى وليس له دلالة ، كذلك يوجد عبارات وقضايا لها معنى وليس لها دلالة ، وتدعى حينئذ اسماء فارغة وعبارات فارغة وقضايا فارغة ، مثل تنين، ورئيس شرطة القمر، وملك فرنسا الحالي مستبد .

ويؤكد فريجه أن المعاني ليست ذاتية وان لم يكن لها وجود خارجي قائم بذاته لأنها عامة عند الأفراد ومرتبطة بالالفاظ التي وضعت لها ، ويتناقلها الناس من جيل لآخر ، فهي عامة لا ترجع لاعتبارات فردية أو ذاتية .

ويدعو فريجه إلى قيام لغة رمزية تحل محل اللغة العامية غير الدقيقة الدلالة . وتؤثر الرموز الرياضية على الاشارات اللغوية . ويرجع الحساب إلى المنطق .

ويرى أن اللغة المنطقية تتألف من ثوابت ومتغيرات ومن قضايا وروابط بين القضايا هي البدل المتصل والبدل المنفصل والعطف والنفي[1].

ويذهب فتجنشتاين (1889-1951م) في "الرسالة المنطقية الفلسفية" إلى أن اللغة ينبغي أن تعكس في تركيبها التركيب المنطقي للحقيقة الواقعية ، وتكون صورة للعالم كالكتابة الهيروغلوفية . ويجب أن يكون في القضية عدد من الرموز مساو بالضبط لعدد الأشياء التي في الواقع الذي تصوره القضية[2] .

بيد أن فتجنشتاين عدل عن هذا الرأي في كتاب "مباحث فلسفية" ووجد أن للغة استعمالات أخرى عدا تصوير الواقع . وهي تحفل بالاستعارات والكنايات والمجازات.

وهو يذهب كسائر الفلاسفة التحليليين إلى أن الفلسفة ليست سوى تحليل لغوي .

والخلاصة أننا نستطيع أن نرصد ثلاثة اتجاهات حول علاقة الفكر باللغة :

الإتجاه الاول يمثله السلوكيون أمثال بافلوف Pavlov . وواطسون Watson والتحليليون أمثال فتجنشتاين وآير يذهب الى أن التفكير هو اللغة ، فلا تفكير بدون لغة . وعلى هذا الأساس يكون التفكير عبارة عن تناول الكلمات في الذهن ، أو هو كلام ضمني داخلي ، أو هو عبارة عن حركات صوتية في الحنجرة . ويخضع اكتساب اللغة لقانون الإنعكاس القائم على المنبهات والإستجابات .

والإتجاه الثاني يمثله تشومسكي Chomsky وبرونو Brunot وبياجيه Piaget . ويفصل بياجيه بين اللغة والتفكير ، ويمر الإرتقاء المعرفي أو تكوين المفهوم أو القدرة على استخدام الصور الذهنية ، بالمرحلة الحسية الحركية (السنتان الاوليان) ، فالمرحلة ما قبل المنطقية (بين السنتين والسبع سنوات)، ثم المرحلة المنطقية . ويذهب برونو أبعد من ذلك فيقول أن التفكير سابق على اللغة ، وهو الذي يشكلها لكي تتناسب معه.

أما الإتجاه الثالث فيمثله دي سوسير الذي يقول بالترابط الوثيق بين اللغة والفكر ، ثم لاكروا la Croix الذي يعتقد أن العلاقة بين الفكر واللغة دينامية متبادلة بحيث

---

(1) فريجه : اللغة الرمزية .
(2) Wittgenstein.Tractatus logico-philosophicus,p.32

يؤثر كل منهما على الآخر ويتأثر به . أن ثمة توازناً بين الفكر واللغـــة ، ولا يجـب النظر إلى علاقاتهما على أنها علاقة سببية[1] .

4- حكم عام :

بعد استعراض الآراء المختلفة حول الفكر واللغة يمكن الخروج إلى ما يلي :

1-ليس صحيحاً أن اللغة تولد الفكر ، فالملاحظة تدل علـــى أن الخرســـان يملكـــون أفكاراً رغم عجزهم عن السمع أو الكلام ، ونحن نفكر بصمت في اوقات النشـــاط العقلي حيث تتزاحم الأفكار وتمر بسرعة . ومن هنا ندرك الخطأ الذي وقع فيـــه الماديون عندما أرجعوا الفكر إلى اللغة . وكذلـــك ليـــس صحيحـــاً مـــا يزعمـــه العقلانيون أن الفكر يولد اللغة ، فالأطفال الصغار والمجانين يتكلمون دون وعـــي أو تفكير .

2-إن الفكر يشكل اللغة بطريقة ينعكس فيها على قدر الإمكان ، ويمدهـــا بالمعـــاني ويضع الروابط ويصوغ التعابير. أن عدد ألفاظ اللغة محدود ، ولكن الفكر يستطيع مزج تلك الألفاظ بأشكال غير محدودة . وينتج عن ذلك إنعكاس عقلية الشعب فـــي اللغة التي يتكلمها ، واختلاف اسلوب الكاتب عن أســـاليب ســـواه لأنـــه يعكـــس شخصيته .

3-إن اللغة توضح الفكر وتنميه وتثبته وتنشره . فهو يكـــون بـــادئ الأمـــر مبـــهماً هيولانياً ، فإذا تصور بالكلمات والتعابير حددت عناصره وتميزت وحللت .

واللغة تثبت الفكر ، لأن الأفكار تكون شاردة تظهر وتتوالـــى وتختفـــي . وتشـــبه الكلمات القوالب التي تحصرها وتمنعها من التيه والإنفلات . وعندما تفـــرغ الأفكـــار في الكلمات تستقر وتهدأ وتحفظ ، ويكفي للعثور عليه أن نفتش عن الكلمـــــات التـــي افرغت فيها .

ثم أن اللغة تنشر الفكر في المكان والزمان وتعتبر أكبر وسيلة للتعليم والثقافة . ونحـــن مدينون ، لها بمعارفها، وبواسطتها نفيد من جهود الأجيال السالفة في حقل العلم ، ومن ثـــم كانت شرطاً ضرورياً من شروط الحضارة والتقدم.

---

[1] راجع حول هذا الموضوع ، جمعه سيد يوسف، سيكولوجية اللغة والمرض العقلـــي (سلسـلة عـــالم المعرفة ، عد 145 ، الكويت ، 1990)ص143-158

إنها تنقل إلينا المعارف المتراكمة عبر العصور ، ومن خلالها نأخذ عادات أجدادنا وتقاليدهم وأخلاقهم ، ونتأثر بطرق تفكيرهم وشعورهم . وهذا ما يفسر لنـــا حــرص الأمم على التمسك بلغاتها عندما تغلب على أمرها ويغزوها الأجنبي .

4-إن الفكر واللغة ملكتان تعتمدان على أصل واحد هو الذاكرة . والذاكــرة ســجل ينطبع فيه كل ما تدركه الحواس الخمس وما يشعر به الانسان . ويوجد لها مراكـز مختلفة في الدماغ اذا تلفت فقد صاحبها كل الإدراكات الســابقة. هــذه المراكــز مختلفة بإختلاف الحواس فهناك مركز للصــور المرئيــة ، ومركــز للأصــوات المسموعة بما فيها أصوات اللغة ، ومركز للإدراكات اللمسية ، وآخــر للروائــح التي نشمها ، وخامس للطعوم التي نذوقها .

5-ويقوم عمل الفكر على ربط تلك الإدراكات أو مقارنتها كما يقــول لــوك ، فــاذا ربطنا بين ادراكين حصلنا على الحكم . والحكم يتكون من موضـــوع ومحمــول حسب لغة المنطقتين ، أو من مسند ومسند إليه حسب لغة النحويين. واذا ربطنـــا بين قضيتين أو حكمين حصلنا على القياس .

6-أهم الروابط التي تجمع بين الإدراكات ثلاثة : التجاور فــي المكــان والزمــان ، والتشابه ، والسببية حسب رأي هيوم ، ولكن السببية ترجع إلى التجاور إذا أخذنـــا برأي الغزالي وهيوم نفسه ، فلم يبق سوى رابطين إثنين هما التجاور والتشابه .

عندما يفكر المرء تتحرك الإدراكات بسرعة في الذهن وتتداعى لتتجمـــع فئــات مختلفة ، كل فئة تتعلق بموضوع مشترك بينها ، فإذا فكرت في البحر مثـــلاً تداعــت إلى ذهني صورته الحسية والسمعية وحركة أمواجه ، وصورة الشاطئ حيث ترتطــم الأمواج بما فيه من صخور ورمال ، ومن يقف عليه من المتنزهين والبحـــارة كمــا تحضر إلى ذهني صور المراكب التي تمخر البحر ، ومنظر السماء والغيوم والشــمس الآفلة عند الأفق الخ ...

وإذا فكرت في المعلم تداعت إلى ذهني هيئة المعلم الذي لقنني المعرفة في مكـــان وزمان معينيين ، بقامته ونظراته وحركاته وصوته ولهجته ، ثم اذكر سائر المعلميــن الذين توالوا على تدريسي بأســمائهم وأحوالــهم واوضاعــهم وكلماتــهم وأفكــارهم ومواقفهم. وأنتقل من ثم إلى موضوعات الدرس والعلم عامة وأثره في حياة الناس .

إن الذاكرة تمدني بجميع هذه المعلومات التي تكدست منها بالماضي وبدون الذاكرة لا استطيع أن افكر مطلقاً وعملية التفكير ليست سوى تجميع الإدراكات حول موضوع مشترك تمت إليه بصلة التجاور والتشابه.

واللغة مثلها مثل الفكر تعتمد على الذاكرة . فالذاكرة تحتفظ بصور الأشياء كما تحتفظ بالأصوات المتعلقة بها سواء صدرت عنها أو ارتبطت بها . تلك الأصوات التي تشير إلى الأشياء تتحد بصورها أو معانيها اتحادا قويا بحيث إذا خطرت في ذهني صور الأشياء خطرت معها صورها السمعية أو اسماؤها. وهكذا أراني افكر وأتكلم بصمت أو جهراً في الآن ذاته .

ويحدث أحياناً أن تتلكأ الذاكرة السمعية اللغوية في تلبية الذاكرة الصورية الحسية، فتخطر الفكرة واتذكر صورة الشيء ولا أتذكر اسمه . هذا يعني أن مركز الصور المرئية غير مركز الصور السمعية اللغوية في الدماغ ، وتكون قوة كل منها متفاوتة. فقد تضعف هذه وتقوى تلك ، والعكس بالعكس . وقد يقوى الاتصال والتوثيق بينهما، وقد يضعف ، وقد يعتري احدهما المرض والخلل دون الآخر .

-إن الذاكرة تشبه الحاسوب (كومبيوتر) فهي مثله تسجل وتخزن المعلومات والصور التي تزودها بها الحواس والمشاعر . أما الفكر فيختلف عن الحاسوب لأنه يولد أفكاراً وصوراً جديدة لم تعرفها الذاكرة بمساعدة ملكة أخرى هي المخيلة التي تربط الصور والمعاني فيما بينها وتفصلها وتخلق صوراً ومعاني جديدة .

وإذا كان الفكر واللغة يعتمدان على الذاكرة التي تشبه الخزان الذي يمدهما بالصور والمعاني ، فانهما ملكتان طبيعيتان تولدان مع الإنسان ولا تكتسبان بالتربية والتعليم،كما ظن البعض . إنهما ملكتان مركزهما الدماغ تستقيان من معين واحد هو الذاكرة وتعملان بصورة طبيعية كسائر أعضاء الجسم . إننا نملك جهازاً يفكر وجهازا يتكلم كما نملك جهازاً يرى ، وجهازاً يتمثل الطعام ، وجهازاً يتنفس الهواء .

الفصل السادس

الفكر والواقع (المثالية والواقعية)

1-نبحث تحت هذا العنوان في وجود العالم الخارجي . ذلك أن الفلاسفة المثاليين ذهبوا إلى إنه من نتاج الذهن ، بينما ذهب الواقعيون إلى العكس فقالوا إنه موجود بذاته مستقل عن ملكة العقل التي تحاول معرفته، وهو يشكل موضوع المعرفة الإنسانية.

2-الواقعية مذهب الإنسان العادي غير المتفلسف الذي يقبل دون نقاش حقيقة عالم الأشياء الملونة ، ذات الروائح ، والطعوم ، والأصوات ، الخ. وهو عالم غريب عن عقلنا ، قد وجد من قبل ، وهو موجود الآن ، وسيستمر في وجوده سواء وجد الناس أو لم يوجدوا.

ولكن هذا الاعتقاد العامي لم يلبث أن تعرض للصعوبات التي أثارتها الفلسفة في وجهه . فالأحلام مثلاً تعرض علينا أيضاً أشياء ملونة ذات أصوات وروائح وطعوم الخ ... مع ذلك ليس لها وجود حقيقي خارج ذهننا . ثم إن أجسامنا تشبه المحولات ، ولا بد أن الإحساسات التي تنتجها تحجب عنا طبيعة العالم الحقة . هذه الاعتراضات أدت إلى نشوء واقعية جديدة مختلفة عن الواقعية التي وصفناها ، تقول إن للعالم وجوداً مستقلاً عن العقل ولكنه يختلف عن عالم الظواهر المحسوسة التي نحيا بينها .

3- من أصحاب هذا المذهب الذريون اليونان الذين اعتقدوا ان العالم مؤلف من ذرات قديمة أبدية متناهية الصغر ليس لها سوى خصائص هندسية : شكل ، وحجم ووضع. هذه الذرات تتحرك في الفضاء فتلتقي وتفترق ومن التقائها وتجمعها تحدث الأجسام التي نراها في الكون وتؤثر على حواسنا فتوهمنا بوجود عالم متصف بصفات اللون والطعم والصوت الخ...

4- وفي القرن الثامن عشر ميز الواقعيون في الأشياء بين الصفات الثانوية من لون ورائحة وطعم وصوت الخ وهي صفات ليس لها وجود حقيقي ، وبين الصفات الاولية التي وجدوها تتمتع بوجود حقيقي وقد أرجعوها ، متابعين بذلك ديكارت إلى الشكل أو الإمتداد والحركة.

5- ومن أصحاب المذهب الواقعي علماء الفيزياء المعاصرون الذين أرجعوا العوامل الطبيعية إلى مجموعة مركبة من المعادلات الرياضية ، وميزوا بين الواقعية العامة والواقعية الفلسفية .

بيد أن الواقعية عندما تمعن في التمييز بين ظواهر الأشياء وجواهرها العميقة تتجه للقضاء على نفسها . ذلك أن هذه الجواهر المختبئة تحت الظواهر ذات طبيعة فكرية ، وقد أرجعها ديكارت إلى الامتداد ، وأرجعها العلماء المحدثون إلى الذرة .

لذلك نرى المذهب الواقعي يتراجع شيئاً فشيئاً حتى انه يكتفي اليوم بالقول أن العقل لا يغير الشيء الذي يعرفه ، وان هذا الشيء يختلف بطبيعته عن العقل . وان المعرفة ليست سوى إدراك أو حدس كما يقول Husserl للعلاقات الثابتة الكائنة في ذاتها وبإستقلال عنا في العالم . بيد إن هذه العلاقات التي توجد بين الأشياء ليست سوى روابط منطقية ثابتة أي عناصر ذات طبيعة فكرية ، وفي ذلك رجوع إلى مثل أفلاطون الأبدية المستقرة .

5- إن أقدم القائلين بالمذهب المثالي أفلاطون الذي ذهب إلى أن عالم الحس حيث نعيش ليس سوى صورة عالم المثل أو ظله . إن عالم المثل هو عالم الحقيقية وهو ثابت غير متغير ، أبدي لا يفنى ولا يزول ، كامل لا يعتوره النقص . أما عالم الحس فهو على العكس متغير زائل ناقص . وقد اوضح مذهبه هذا في مثل الكهف .

تخيل اناساً وضعوا في كهف مظلم منذ طفولتهم وقد اوثقوا بإغلال تمنعهم من الحركة والتلفت ، وجوههم متجهة نحو حائط الكهف الداخلي . وعلى مسافة من باب الكهف أضرمت نار متوقدة وبين النار والكهف طريق يعبرها مارة من أناس وحيوانات وأشياء . إن هؤلاء المساجين يشاهدون ظلال المارة على الحائط المقابل لهم ، ويعتقدون أنها الكائنات الحقيقية . وإذا أطلقنا سراحهم وأخرجناهم من الكهف فإن أنظارهم تنبهر اولاً بنور الشمس ولكن لا يلبثون أن يروا الأشياء على حقيقتها ويتحققوا أن الشمس هي التي تحدث الفصول والسنين وتولد الأشياء وتتحكم بها في عالم الشهادة.

إن عالم الشهادة يشبه الكهف والشمس تشبه النار، والخروج من الكهف إلى الخارج يشبه صعود النفس إلى عالم الفكر . وفي آخر عالم الفكر يوجد مثال الخير الذي نراه بصعوبة وهو علة كل خير جميل ونور وفكر في العالم [1] .

7- ومن رواد المذهب الإمام الغزالي (450هـ،1058م - 505هـ،1111م) الذي دفعه فضوله الجارف للمعرفة إلى البحث عن حقائق الأمور ."وظهر له أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[2] .

ثم عرض علومه على هذا المحك فشك في العلوم التقليدية التي ورثها تقليداً عن أهله وأساتذته [3].

ثم شك في الحسيات قائلاً :"فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات وأنظر هل يمكن أن أشكك نفسي فيها !فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأماني في المحسوسات ايضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بإحكام ويكذبه حاكم العقل[4] ".

ثم شك في العقليات أيضاً حيث يقول :"فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الاوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان ، فالشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات . بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الادراك لا

---

[1] أفلاطون، الجمهورية الكتاب السابع ص 216 -219

[2] الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص 5-6

[3] المصدر ذاته، ص5.

[4] المصدر ذاته،ص 7-9.

يدل عل استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأبدت إشكالها بالمنام وقالت:"أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً وإستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون فيها نسبتك إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حالتهم . إذ يزعمون انهم يشهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هي الموت"[1] .

وبعد هذا الشك المضني يعود الغزالي إلى الثقة بالضرورات العقلية بنور قذفه الله في صدره وليس بالدليل المنظوم والكلام المرتب [2] . ولكنه لا يخبرنا عن مصير شكه بالمحسوسات والراجح أن شكه فيها استمر لأنه لم يعلن انتهاءه كما أعلن انتهاء شكه بالعقليات .

7- وفي العصور الحديثة يعتبر ديكارت مؤسس المثالية المعاصرة . وهو لا يختلف في هذا المضمار إختلافاً كبيراً عن الغزالي . إنه مثل الغزالي يبحث عن الحقيقة ليبني عليها فلسفته، ومثله يقرر أن العلم اليقيني هو العلم الذي يتصف بالوضوح والتميز بحيث لا يحتمل أي شك [3].

وهو مثل الغزالي يشك في الآراء التي أخذها منذ نعومة أظفاره عن أهله وأساتذته، ويشك في معطيات الحس والعقل ، ويقول إنها ليست اوفر صحة من الأحلام . ولكنه فجأة يكتشف وسط هذا الشك وجود ذاته المفكرة ويلاحظ أن هذه الحقيقة :"أنا أفكر إذن أنا موجود". متينة ومؤكدة بحيث لا نستطيع افتراضات الشكاك أن تزعزعها . ولذا يعتمدها ديكارت مبدأ فلسفياً اول[4] .

إن هذا المبدأ يعني أن وجود الإنسان الحقيقي وجود فكري ، أي أن الحقيقة الوحيدة التي نتأكد من وجودها هي حقيقة عقلنا . وفي هذا أساس المذهب المثالي .

---

(1) المصدر ذاته، ص 9-10.
(2) الغزالي، المنقذ من الضلال ص11.
(3) ديكارت ، مقالة الطريقة،ص102.
(4) المصدر نفسه ، ص 132-134.

ولكن ديكارت لم يمض قدماً في هذا السبيل ، فهو ينطلق من القاعدة التي وضعها والقائلة أن كل ما أدركه بوضوح وتميز حقيقي ، ليصل إلى وجود الله الذي لا يمكن أن يخدعه ويوهمه بوجود عالم غير موجود . وبالتالي فإن العالم الخارجي ليس وهماً.

إذن يوجد بين الأفكار التي توجد في ذاتي فكرة الله. وهو اسم يطلق على جوهر غير متناه ، سرمدي، غير متحرك،مستقل، قوي عاقل خالق كل شيء. ولا يمكن أن تكون هذه الفكرة قد اوجدتها أنا ، لأن المحدود لا يمكن أن يوجد اللامحدود ، ولا يمكن أن تكون خاطئة لأنها واضحة ومتميزة . ولم يبق إلا أن أقر بأن فكرة الله قد ولدت معي تماماً كما هو الحال بالنسبة لفكرة ذاتي وأنا أدركها بالملكة ذاتها التي أدرك بها ذاتي أي بالفكر [1].

وبالنسبة لوجود الأجسام الخارجية يقول ديكارت أن لدينا إحساساً بأعضاء جسمنا من رأس ويدين ورجلين الخ... وان جسمنا محاط بأجسام كثيرة تسبب له مشاعر الفرح أو الألم أو الغضب أو الرضا الخ. وفي الأجسام الخارجية نلاحظ أشكالها وحركاتها وإمتدادها وحرارتها وديمومتها وضوءها وألوانها وروائحها واوضاعها وطعومها وأصواتها ، وبها نستطيع أن نميز السماء والأرض والبحر ومختلف الأجسام الأخرى .

عندما نتمثل التصورات والأفكار العائدة إلى هذه الصفات نعتقد أننا نحس بأشياء تختلف عن فكرنا . ويتهيأ لنا أنها لا تنبع من ذهننا ، بل هي متسببة عن أشياء أخرى موجودة خارج ذاتنا .

ولكن التجربة تبين أن كثيراً من هذه الأحاسيس خاطئة . فالأشياء البعيدة تبدو لنا صغيرة ، ونرى في النوم أشياء لا وجود لها في الحقيقة . وهذا الذي يدعونا إلى التمييز بين معطيات الحس لمعرفة الصحيح من غير الصحيح . وهنا لا بد من تطبيق القاعدة التي تقول أن الشيء يكون حقيقياً بقدر ما يتصف بالوضوح والتمييز وهو يعبر عن رأيه هذا قائلاً :"يجب أن نستنتج انه يوجد أشياء جسمية موجودة وليست هذه الأشياء دائماً في الحقيقة على الشكل الذي تبدو به لحواسنا لأن كثيراً منها يجعل إدراكنا إياها مبهماً وقاتماً. ولكن يجب أن نعترف أن جميع الأشياء التي أراها بوضوح وتميز هي حقيقية بما فيها موضوعات الهندسة. أما عن الأشياء التي تثير

---

[1] المصدر نفسه ، ص148 .

الشك لأنها لا ترى بوضوح وتميز مثل حجم الشمس أو الأشكال الأخـرى البعيـدة ، ومثل الضوء والألم وأشباهها ، فلا ينبغي أن نقول أن الله يحاول أن يخدعنـا بـها ، لأنه وهبنا ملكة قادرة على تصحيح الأخطاء التي تسببها لنا . وليس من شك فـي أن الطبيعة تنطوي على الحقيقة وما تعلمنا إياه صحيح . ولا أعني بالطبيعـة سـوى الله نفسه، أو ما خلق الله فيها من نظام"[1] .

8- ونلفي إنبعاثاً للمذهب الذري مع ليبنز Leibnez الـذي يقـول أن الحقيقـة الوحيدة الموجودة في العالم هي جواهر بسيطة (لا أجزاء فيها) تدعـى كـل منـها موناده monade . وهذه المونادات لا إمتداد لها ولا شكل ولا قسمة ممكنة . وهـي لا تنحل ولا تموت ولا تولد . ولا تتبدل ولا تتغير من داخلها بفعل مخلوق آخر خـارجي إذ لا يمكن إدخال أي شيء فيها ، ولكنها قابلة للتغير باستمرار من الداخـل بواسـطة مبدأ نسميه النزوع . وهذه التغيرات عبارة عن الإنتقال من إدراك إلى آخر . ونحـن لا نجد في الجواهر البسيطة سوى إدراكات تعتبر الأفعال الداخلية الوحيدة لها . ومـن الإدراكات ما هو ضعيف ومنها ما هو متميز معلوم بالشعور.

ونسمي موناده الجوهر البسيط الحائز على الشعور فقط ، ونسمي روحاً المونـادة التي يكون إدراكها مصحوباً بالتذكر . وندعوه المونادة التي تدرك نفسها وتـدرك الله النفس العاقلة . أما المونادة التي هي علة الأشياء والتي تسمو على جميع المونـادات ، والتي يجب أن تكون واحدة واجبة الوجود كاملة ، فهي الله.

وأخيراً فإن هذه المونادات تختلف عن بعضها البعض لأنـه لا يوجـد مخلوقـان متشابهان كل التشابه .

وما المونادات سوى الذرات الحقيقية التـي تكـون الطبيعـة وتشـكل عنـاصر الأشياء[2].

9- ولا تقل مثالية القس جورج بركلي (1685-1753م) تمادياً عن مثالية ليبـنز، وقد دعاها باسم اللامادية . كان معاصروه يسلمون بوجود خصائص اوليـة للأشـياء أرجعوها إلى الامتداد والشكل . وسموها الخصائص الهندسية واعتبروها خصـائص كائنة بذاتها وباستقلال عنا، وميزوها عن الخصائص الثانويـة كـالألوان والطعـوم والروائح بأنها لا ترجع حقيقة إلى الأشياء . أما بركلي فقد رفض اعتبار الخصـائص

---

[1] ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 219 - 231 .
[2] ليبنز ، المونادولوجيا ، ص 28-45.

الاولية حقائق قائمة في الأشياء ، وقال انها ليست سوى تحويلات الكائن العاقل أي الإنسان ، وأن ما نسميه صلابة الجسم أو عدم قابلية اختراقه ليس لها معنى إلا بالنسبة إلى الضغط الذي نجريه عليها ، وأن الامتداد أو الحجم يختلف حسب بعدنا عن الجسم . وهكذا اعتبر بركلي جميع خصائص الأجسام الاولية والثانوية خصائص ذاتية ولم يعد للأشياء سوى حقيقة واحدة هي كونها مدركة منا ، وان طبيعة الفكر الإنساني إنما هي قدرة على الإدراك[1] .

ومن شان هذا تقريب بركلي من الواقعية ، لأنه أقر بوجود الإدراك وحقيقته عندما زعم أنه لا يوجد وراء الإحساسات شيء مادي ، وأنه لا حقيقة موجودة سوى هذه الإحساسات التي لدينا عنها . هذه الإحساسات توجد كما نحسها : فالأزرق والأبيض والحلو والمر الخ كلها حقيقة كما يعرفها الحس المشترك . وهي ليست وليدة عقلنا الفردي لأن الحس بها لا يخضع للإرادة ، وإنما يجب الإعتراف بأنها من صنع العقل اللامتناهي أي الله فهو الذي يحتويها ويحفظها ، وهي بمثابة اللغة التي يكلم بها البشر أو يتصل بهم عبرها[2] .

يصنف بركلي موضوعات المعرفة ثلاثة أصناف :

1- معانٍ مطبوعة في الحواس.

2- معانٍ ندركها عند التنبه للميول وعمليات العقل .

3- معانٍ تتشكل بواسطة المخيلة أو الذاكرة.

إن النظر يعطينا معاني الضوء والألوان ، واللمس يقدم لنا الصلابة والليونة ، والحرارة والبرودة ، والحركة ، والمقاومة والكمية، والكثافة . ويعطينا الشم معاني الرائحة ، كما يقدم لنا الذوق معاني الطعوم . أما السمع فيوفر لنا معاني الأصوات والإيقاعات المختلفة .

عندما تتجمع عدة معان نطلق عليها اسم شيء واحد ، مثلاً : لون معين وطعم معين ورائحة معينة وشكل معين وحجم معين ووزن معين ، تكون شيئاً مميزاً ندعوه

---

(1) Berkeley,principes de l´enlendement humain,p.213-221.

(2) Ibid.p 235.

التفاحة . هذا الشيء يثير فينا مشاعر الحب أو الكره ، أو الفـــرح ، أو الحـــزن الـــخ بسبب كونه مؤلماً أو ملذاً.

عدا هذه المعاني اللامحدودة التي تشكل موضوع المعرفة ، يوجد شيء يدركـــها أو يعرفها ويقوم بعدة عمليات في سبيل ذلك كالإرادة والتخيل والتذكـــر . هـــذا الكـــائن المدرك والعاقل يسميه بركلي العقل أو الروح أو النفس أو الذات ، وهو ليس معنـــى من تلك المعاني المذكورة ، انه يختلف عنها كل الاختلاف ، وفيه توجد تلك المعـــاني، وهو الذي يدركها . ذلك أن وجود المعنى هو كونه مدركاً ، انه جوهر خالد .

إن تلك المعاني أو موضوعات المعرفة لا توجد خارج عقولنا . عندمـــا أقـــول أن هذه الطاولة موجودة لا أعني بوجودها سوى إني أراها والمسها . وعندمـــا أقـــول أن ذلك الصوت موجود فهذا يعني اني أسمعه الخ... اما ما يقال عـــن وجـــود الأشـــياء المطلق خارج الإدراك فلا معنى له ، ومن المستحيل وجود الأشياء أو المعاني خـــارج العقول التي تدركها[1] .

ومن الخطأ الشائع القول أنه يوجد نهر أو جبل أو تفاحة أو قلم الخ بمعزل عنـــا . وسبب هذا الخطأ التجريد الذي يوهمنا بوجود أشياء غير مدركة منا : الضوء واللـــون والحر والبرد والإمتداد والأشكال ، وبكلمة واحدة الأشـــياء التـــي نراهـــا ونلمســـها ونسمعها ونحسها ونذوقها ليست سوى الاحساسات أو المعاني ولا نستطيع أن نفصلـــها عن هذه المعاني[2] .

إن المعاني المطبوعة في الحواس أشياء حقيقية موجودة حقـــاً ، ونحـــن لا ننفـــي وجودها ، وإنما ننفي وجودها خارج العقل . ويمكن أن نقول انها خارجية من حيـــث المصدر ، أي انها منطبعة في عقل أو روح مختلف عن عقلنا الذي يدركها ، وهكـــذا فعندما أغمض عيني تبقى الأشياء التي رأيتها موجودة ، بيد أن هذه الوجود يجـــب أن يكون في عقل آخر[3] .

---

(1) Berkeley.principes de l´entendement humain (aubier,paris,1969)
(2) Ibid.p 211.
(3) Ibid.p.291.

هذا العقل الكلي الذي خلق جميع الأشياء والعقول البشرية واوجـــد فيـــها النظـــام والجمال هو الله الواحد الأزلي الكامل العاقل الخير الذي صنـــع الكـــل وفيـــه يوجـــد الكل[1].

يبدو أن بركلي شعر بالورطة التي أدى إليها زعمه أن الأشياء أو الأجســـام ليـــس لها وجود خارجي فحاول التخلص منها بقوله انها إذا كانت موجودة خـــارج عقولنـــا فهي موجودة في عقل آخر مختلف عن عقولنا هو العقل الآلهي. والواقع أن ما يذهـب اليه من أن المعاني أو الإحساسات لا وجود لها خارج الذهن صحيح، ولكن تســـويته بين المعاني أو الاحساسات وبين الأجسام أو الأشياء هي نقطة الضعف في مذهبه .

يقر بركلي إذن بوجود حقيقة الأشياء ، وهو لا يختلف في ذلك عن ماركس إلا في قوله أن حقيقة الأشياء غيرمادية ، ويتفق معه في قوله أن وجود الأشياء يرجع إلـــى كونها مدركة : فالأشياء موجودة بنظر ماركس لأنها مدركة [2].

والخلاصة أن فلسفة بركلي التي تضمنها كتابه "مبادئ المعرفة الانســـانية" ترجـــع إلى نقطتين هما الأسمية واللامادية .

اما الأسمية فقد اوضحها بقوله :"لست أدري أن كان لغيري تلك القـــوة العجيبـــة ، قوة تجريد المعاني . أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيـــات التـــي ادركتـــها وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة .. ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شـــكل ولون ، وكذلك معنى الإنسان عندي ، يجب أن يكون معنى انسان أبيض أو أســـود أو أسمر ، طويل أو قصير أو متوسط الخ ... ومهما أحاول فلست استطيع تصور المعنـــى المجرد، ومن الممتنع علي أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمـــايزة عـــن جســـم المتحرك لا هي بالسريعة ولا البطيئة ولا المنحنية ولا المستقيمة . وقس علـــى ذلـــك سائر المعاني الكلية المجردة " [3].

أما المعاني الكلية فليست سوى معانٍ جزئية تؤخذ لتمثل سائر المعـــاني الجزئيـــة التي من جنسها أو من نوعها عن طريق التشابه . ونحن لا نعقل النـــوع أو الجنـــس وإنما نضع أسماء تدل على النوع والجنس والحد والمكان والزمان والعدد والمقـــدار . كل هذا يعني أن بركلي ينكر وجود المعاني المجردة في الذهن .

---

(1) Ibid.p 349

(2) Ibid.p 237

(3) Ibid.p 179-180

وأما اللامادية فتعني إنكار وجود المادة في العالم . وينطلق من مبدأ يقول أن وجود الموجود هو أن يدرك ، والمدرك معنى ، وغير المدرك لا وجود له . وبما أن الفلاسفة يعترفون بانهم لا يدركون المادة في ذاتها فهي اذن غير موجودة . وما الأجسام سوى تصورات الروح، والاعتقاد بوجود المادة لا فائدة منه ويشكل خطراً كبيراً .

ولكن انكار المادة لا يعني إنكار الأشياء . إننا ندرك المحسوسات ولا شك في وجودها . نحن نرى الفرس نفسه والكنيسة نفسها ، ونرى الحائط أبيض ، ونحس النار حارة ، ونعلم أن الأشياء في الحديقة ، والكتب على الطاولة . إن اللامادية كما يقول بركلي لا تحيل الأشياء معاني وإنما هي على العكس تحيل المعاني أشياء . أما هذه الأشياء فهي مجموعة من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائماً كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء . وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة وضع إحساسات معينة وينشأ لدينا الاعتقاد بتوهم الأشياء .

أما العلة التي نعلل بها ائتلاف الإحساسات في مجاميع واطراد العلاقات فيها فليست المحسوسات أنفسها ولا التفاعل بينها وبين شيء نسميه النفس ، إذ لا وجود لأشياء خارجية واقعة خارج الذهن . إنها علة روحية ، وهذه الروح ليست روحنا لأنها منفعلة وغير محتوية على جميع المعاني . إذن العلة هي الله. فالعقل الآلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها . ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء. أما الطبيعة فليست علة مغايرة لله ، إنها لغة الله.

10- أما كانط فقد وقف في منتصف الطريق بين المثالية والواقعية بحيث يصعب عده مثالياً أو واقعياً [1].فهو مع الواقعين يقر بوجود مادة noumène خارج العقل قائمة بذاتها غير قابلة للتحديد ، ومن جهة ثانية نقول بوجود العقل الإنساني الذي يصيب تلك المادة في قوالب يسميها أشكالاً (formes) فيحيلها إلى ظواهر phénomène. وهذه الظواهر هي عالمنا الذي نعيش فيه .

---

(1) يسمى كانط مثاليته المثالية الصورية أو المثالية النقدية . ويميزها عن المثاليات السالفة بقوله :" إن القضية التي يدافع عنها المثاليون المعترف بهم منذ ظهور المدرسة الأيلية حتى الأسقف بركلي هي القضية المثالية " كل معرفة نستخلصها من الحواس والتجربة ليست إلا وهماً . فالحقيقة لا توجد إلا في أفكار الذهن المجرد والعقل . أما مثاليتنا فتستند إلى المبدأ التالي : كل معرفة للأشياء نستخلصها من الفهم المجرد أو العقل الخالص ليست إلا وهماً . فالحقيقة لا توجد إلا في التجربة (مقدمة كل ميتافيزيقيا ،ص225-227).

يقول كانط أن ثمة جذعين للمعرفة الإنسانية ربما يكونان قد نبتا عن جذر مشترك غير معروف لدينا وهما ملكتا الحساسية الصورية والفهم الصوري [1]. بالحساسية تعطى الموضوعات ، وبالفهم تفكر .

تحتوي الحساسية الصورية على شكلي المكان والزمان وهما صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية فترتبهما في حيزي المكان والزمان ..

إن المكان هو المحل الذي نحدد فيه شكل الأجسام وأحجامها ومراكزها [2]. وهو ليس معنى عاماً تجريبياً استخلص من الخبرة الخارجي ، لأن الخبرة الخارجية تحتاج إلى وجود تصور للمكان سابق عليها .

والمكان تصور ضروري بديهيء يشكل أساس جميع الحدوس الخارجية ومن المستحيل على المرء تخيل شيء في غير مكان .

والمكان أساس المبادئ الهندسية وإمكانية تركيبها فطرة . ولو كان المكان معنى عاماً اكتسب بالتجربة لما كانت المبادئ الاولى للتعريف الرياضي غير المدركات الحسية ، وكانت عرضة لجميع صدف المدركة الحسية ، لأن كل شيء يشتق من الخبرة يمتلك شمولية نسبية فقط مرتكزة على الإستقراء .

وأخيراً فإن المكان كم غير متناه ، ومقاييسه الإصطلاحية من متر وقدم الخ . لا تستطيع أن تخبرنا بأي شيء يتعلق بكم المكان .

أما الزمان فهو كالمكان ليس معنى عاماً تجريبياً يستقرأ في أية خبرة لأن التواجد والتتالي لا يمكن لهما أن يدخلا مدركتنا الحسية لو أن تصورنا للزمان لم يعط بديئة[3].

وهو ضروري يعتمد على جميع الحدوس . نحن لا نستطيع تصور الظاهرات بدون زمان ، وفي الزمان وحده يصبح واقع الظاهرات أمراً ممكناً . وقد تختفي وتتلاشى جميع الظاهرات ولكن لا يتلاشى الزمان بالذات .

---

(1) كانط، نقد العقل المجرد ، ص 62.

(2) المصدر ذاته،ص 69.

(3) المصدر نفسه، ص 87.

وعلى ضرورة الزمان البديئية تقوم البديهيات والتقنيات الزمنية . أن للزمان بعداً واحداً والأزمان المختلفة متتالية وليست متزامنة على عكس الأمكنة المختلفة التي لا تكون متتالية بل متزامنة . هذه البديهيات لا تشتق من الخبرة لأن الخبرة لا تعطيها شمولية مطلقة .

والزمان غير متناه كالمكان . وهو مجرد شكل للحدس الحسي . والأزمان المختلفة هي مجرد أجزاء للزمان الواحد بذاته .

وليس الزمان شيئاً موجوداً بذاته وإنما هو شكل حسنا الباطني وهو لا يعين الظاهرات الخارجية ولا يشير إلى شكلها ومركزها ولكنه يعين فقط علاقة تصوراتنا داخل حالنا الباطنية .

ويميز كانط نوعين من المعرفة هما المعرفة البديئية والمعرفة التجريبية . أن المعرفة التجريبية هي حصيلة فهمنا الاولى عندما يستخدم ذلك الفهم في تشكيل المادة الخام لاحساسنا وصياغتها . وهي تكتسب بالتعلم وتتراكم عبر الأجيال .

أما المعرفة البديئية فهي مجمل الحقائق العامة المطبوعة بطابع الضرورة الباطنية المستقلة عن التجربة . أن التجربة تخبرنا بما هو كائن وليس بأن ما هو كائن يجب بالضرورة أن يكون كما هو كائن وليس خلافاً لحاله تلك[1] .

اما الفهم فهو الملكة التي تزودنا بمبادئ المعرفة بديئية . هذه المبادئ هي المعاني أو المقولات التي يرجعها كانط إلى إثنتي عشرة هي : الوحدة والكثرة والجملة، والوجود والسلب والحد، والجوهر والعلة والتفاعل، والإمكان والوجوب والضرورة . أن الفهم الصوري يضع نسباً بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاماً ضرورية كلية .

إذن هناك موضوع للمعرفة هو المادة الخام وهناك ملكات موجودة في الإنسان تحصل المعرفة هي الحساسية والفهم . الحساسية هي ملكة تتلقى التصورات على النمط الذي تؤثر فينا المواضيع وفقه . والمواضيع لا تعطى لنا الا بواسطة الحساسية وهي التي تمدنا بالحدوس والحدوس تصبح فكراً بواسطة الفهم ومن هنا تنشأ تصورات المعاني الكلية conception [2] .

---

[1] المصدر ذاته،ص 47-48

[2] كانط، نقد العقل المجرد ص 65.

والأثر الناجم عن الموضوع في الحساسية يدعى الإحساس . والظاهرة هي ما يطابق الإحساس . إن مادة الظاهرة تقدم لنا تفيئة aposteriori اما شكلها فيقدم لها من داخل الذهن بديئة apriori.

واذا طرحنا من تصور أحد الأجسام ما ينتمي إلى الفهم أي الجوهر والقوة والانقسامية (قابلية التقسيم). وطرحنا ما يعود إلى الإحساس : أي الصلابة واللون والطعم والرائحة الخ. .. ولم يبق من ذلك الحدس التجريبي سوى الإمتداد والشكل اللذين ينتميان إلى الحدس المجرد الذي يوجد بديئاً داخل الذهن بشكل حساسية فقط، وهو يوجد حتى دون أن يكون هناك موضوع واقعي للحواس [1].

ويخلص كانط من هذا التحليل إلى القول :"أن حدوسنا ليست سوى تصورات للظواهر ، وان الأشياء التي نراها ليست بذواتها على ما نراها ، وليست علاقاتها بذاتها كما تبدو لنا ، حتى اذا أسقطنا ذاتنا أو الشكل الذاتي لحواسنا تختفي جميع الصفات وكل علاقات المواضيع في الزمان والمكان لا بل يختفي الزمان والمكان بذاتيهما . وهي لا تستطيع بوصفها ظاهرات أن توجد بذواتها فقد لا تصبح ابداً معروفة لدينا وحتى بواسطة اوضح معرفة لذاك الذي اعطي لنا أي الظاهرة "[2].

وقد اوضح مذهب كانط بمثل الولد الذي وضعنا على عينيه منذ صغره ودون علم منه نظارتين زرقاوين الزجاجة ، هذا الولد سيستمر طوال حياته على الاعتقاد أن اللون الأزرق هو لون العالم الوحيد . هذه هي حالة الإنسان الذي حبس ضمن الظواهر التي يقدمها له تركيبه الجسماني والنفسي عن المادة nouméne.

وضرب مثل آخر على ذلك قطع الحلوى المركبة من الطحين والبيض والسكر الخ... التي يصبها الحلواني في قالبه ويطبخها على النار . إن مادة العالم الخارجية noumèneتشبه الطحين والبيض والسكر الخ وقالب الحلواني يقابل الأشكال التي تضفيها على مادة العالم حساسيتنا وفهمنا ، والعالم المحسوس أو الظواهر الذي نعرفه يشبه قطعة الحلوى الجاهزة التي تختلف كل الاختلاف عن البيض والطحين والسكر . وليس بوسع ولد لم ير من قبل البيض والطحين أن يعرف من خلال الحلوى ماهية هاتين المادتين .

---

(1) المصدر ذاته،ص67.

(2) المصدر ذاته،ج ص90-91

إن نقطة الضعف في مذهب كانط هي كيف يستطيع العقل أن يؤثر في المادة ويفرض عليها أشكاله .

11 – أما هيغل (1770–1831م) فيرى أن الوجود الحقيقي هو المطلق أو العقل الكلي أو الروح أو المبدأ الخالق المنظم.

هذا المطلق يتطور عبر التاريخ فيتمظهر عن الطبيعة التي تعارضه أو تنافيه وبعد ذلك ينحل التعارض بين المطلق والطبيعة فيظهر الفكر . أن الطبيعة والفكر حالان للمطلق ولا يظهر الفكر الا في مرحلة من تطور الطبيعة .[1]

بدأت الطبيعة فضاء (ملاء صرف) وعن الفضاء تولد نقيضه أي الزمان (تتابع صرف) ومن تفاعل هذين النقيضين نتج المكان .

وعن المكان حدث نقيضه الحركة ، ومن تفاعل المكان مع الحركة نتج ما يسمى بالمادة . ولهذا فإن الطبيعة تطورت إلى أشياء مادية متحركة ومتميزة في المكان والزمان ، وتطور الطبيعة يتبع المنهج الثلاثي : فثمة اولاً الطبيعة في ذاتها المتمثلة بالجسمية أو الناحية الكمية في الأجسام التي تخضع للقوانين الآلية الميكانيكية .وهناك ثانيا الطبيعة لذاتها الممثلة بالقوى الفيزياوية والكيماوية التي تعبر عن الناحية الكيفية، وأخيراً هناك الطبيعة في ذاتها ولذاتها أي الجسم الحي.

إن الحركة تعصف بالمادة وتقسمها إلى وحدات متميزة كمية فتتكون الأجرام السماوية . وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً فيظهر النور تعارضه الحرارة فينحل هذا التعارض في الكهرباء ، ويظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات . ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيماوية الكائنات الحية من نبات فحيوان فانسان بيد أن الكائنات الحية ليست وليدة المادة والآلية فحسب ولكنها وليدة تطور الروح بواسطة المادة "[2].

إن المطلق ، إذ يعارض نفسه بالطبيعة يعرف ذاته فيتولد الفكر أو الوعي وهنا أيضاً يبدو تطور الروح ثلاثيا: فنجد اولاً الروح في ذاته المتمثل بالفرد مقر الشعور ونجد ثانياً الروح لذاته المتمثل بالمجتمع ، ونجد ثالثاً الروح في ذاته ولذاته متجلياً في

---

[1] هيغل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص45.
[2] المصدر ذاته، الجزء الثاني

الفن والدين والفلسفة . وعند هذا الحد يصبح الروح مطلقاً بالفعل إذ يتحقق في ذات الإنسان .

وهكذا نرى هيغل يتبع ، في فهم مبدأ الوجود وتطوره أو تسلسل مظاهره ، منهجاً منطقياً مثلث الإيقاع مؤلفاً من القضية فالنقيض اللذين يأتلفان بشكل نتيجة . وهذا المنهج سماه هيغل الجدل .

وهذا التطور مبني على عامل محرك هو مبدأ التناقض . وهو نوع من الضرورة الداخلية تدفع العقل الكلي إلى انكار نفسه باستمرار أو خلق نقيضه ليتغلب على هذه المناقضة بتوافق بصهر النقيضين السابقين في إبداع جديد .

إن هيغل يدخل عاملاً آلهياً في كل ما جرى وما يجري وما سيجري في تاريخ العالم .

12- ولم يكن هيوم humeغريباً عن النزعة المثالية حينما أعلن أن الطبيعة تمسكنا على مسافة كبيرة من أسرارها ، وأنها لا تقدم لنا سوى معرفة بعض الصفات السطحية للأشياء بينما تخفي عنا القوى والمبادئ التي تسير أفعالها . إن حواسنا تنبئنا بلون الخبز ووزنه وطعمه ، ولكن الحواس والعقل معاً عاجزة عن أخبارنا بالخصائص التي تجعل الخبز خبزاً أو مهيأ لتغذيتنا وحفظ جسمنا . وان النظر واللمس يوفران لنا فكرة عن حركة الأجسام الحالية ، ولكن القوة السحرية التي تبث الحركة في الأجسام تبقى مجهولة منا[1] .

إن هيوم ينطلق في نظرته هذه من مبدأ حسي تجريبي يذهب إلى أن أفكارنا ليست سوى مشاعر أساسها الاحساسات التي تقدمها لنا الحواس وأن مبادئ التفكير ليست قبلية وإنما هي وليدة التجربة ، وهو يرجع العلاقة بين الأفكار إلى ثلاثة مبادئ هي التشابه والإقتران في المكان والزمان ، والربط بين السبب والنتيجة[2] .

وجميع الأحكام التي نطلقها على الوجود تبنى على علاقة السبب بالنتيجة ، وهذه العلاقة نعرفها من التجربة ، وجميع الاستنتاجات التجريبية تستنبط من الفرض القائل أن المستقبل يطابق الماضي [3].

---

(1) Hume,Enquête sur l´entendement humain,p.68

(2) Ibid.p 59

(3) Ibid.p 81.

يقول هيوم أن السؤال عن وجود الأشياء أو عدم وجودها بلا جدوى والخير أن نطرح السؤال التالي : ما هي الأسباب التي تحملنا على الاعتقاد بوجود الأشياء أو الأجسام ؟ هل هي الحواس أو العقل أو المخيلة ؟ [1] ويقرر أن الحواس غير قادرة على الإحاطة بمفهوم الوجود المستمر للأشياء عندما تغيب عنها لأنها لا تستطيع أن تعمل خارج المحيط الذي تعمل فيه فعلياً . وهي لا تستطيع الاحاطة بمفهوم الوجود المستقل عنها لانها لا تمثل الأشياء بصورها أو في أصلها [2].

إن الفحص السريع يثبت أن الأشياء التي ننسب إليها الوجود تتصف بالثبات constanceوالتماسك coherence مثل الجبل والأشجار والمنازل الواقعة تحت نظرنا ، فهي لا تتغير إذا أغمضنا أعيننا ، صحيح إنها تتغير ببطء ، ولكن رغم تغيرها تحتفظ بتماسكها [3] . أن الاعتقاد بوجود الأجسام المستمر وتميزها عنا يعتمد على استنتاج ينطلق من ثبات ادراكاتنا وتماسكها . لقد تعودنا أن نلاحظ ثباتاً في بعض انطباعاتنا impression، مثلاً عندما ندرك الشمس والمحيط يعود مشهدهما الينا بعد غياب حاملاً معه أقساماً متشابهة ونظاما متشابهاً للأدراك الاول نستنتج أن هذه الآدراكات ليست مختلفة فحسب بل نعتبرها ذاتها بسبب تشابهها [4].

إن الذهن ليس سوى كتلة من الادراكات المختلفة المرتبطة بعضها ببعض بعلاقات معينة ، وبما أن كل ادراك قابل للإنفصال عن الآخر وقابل لأن يكون له وجود مستقل ، لذا لن يكون عبثاً فصل إدراك عن الآخر في الذهن، أي قطع جميع علاقاته بهذه الكتلة من الأدراكات التي تكون كائناً مفكراً[5] .

إن ذاكرتنا تحضر لنا عدداً كبيراً من الإدراكات المتشابهة بعضها لبعض والتي تعود من وقت لآخر بعد انقطاع : هذا التشابه يجعلنا نعتبر هذه الإدراكات المتقطعة ذاتية identiqueثم ذات وجود مستمر لتبرير ذاتها [6].

وينتقد هيوم المذاهب الفلسفية القديمة التي تقول أن الأجسام مركبة من مادة وصورة أي من جوهر وأعراض "إن هؤلاء الفلاسفة يسرفون في الخيال عندما

---

(1) Hume,traité de la nature humaine (aubier,paris.1973)p.275.

(2) Ibid.p 279.

(3) Ibid.p 279.

(4) Ibid.p 267.

(5) Ibid.p 296.

(6) Ibid.p 297.

يعتقدون بوجود جوهر حامل لا يعرفونه ، وعرض محمول يكونون عنه فكرة غير كاملة[1] .

وكذلك ينتقد المذاهب الحديثة القائلة إن الألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة ليست سوى إنطباعات ذهنية تحصل من تأثير الأجسام الخارجية ولا تشبه في شيء صفات الاشياء الحقة . ومعنى ذلك أن كثيراً من إنطباعاتنا ليس لها نموذج خارجي ، إنها موجودات داخلية فقط . ويستنتج من هذا انه أذا حذفنا الأصوات والألوان والحرارة والبرودة والصفات الأخرى الحسية من عداد الموجودات المستمرة والمستقلة ، لم يبق سوى الخصائص الاولية كصفات حقيقية . هذه الصفات الاولية هي الإمتداد والصلابة ومختلف إمتزاجاتها من شكل وحركة ووزن . ولم يعد الكون والفساد والزيادة والنقصان في الكائنات الحية والنباتات سوى تغيرات الشكل والحركة فقط[2] .

إن أهم نقد يوجهه هيوم إلى هذه النظرية هو التالي :"إذا كانت الألوان ، والأصوات والروائح الخ... مجرد انطباعات ، فلا شيء يملك الوجود الحق المستمر والمستقل بما في ذلك الحركة والامتداد والصلابة ، أي الصفات الاولية . فالحركة مثلاً تفترض وجود المتحرك والمتحرك هو الجسم ؛ والإمتداد يفترض الصلابة والصلابة تفترض وجود الجسم الصلب . وبإختصار ، إذا نفينا الألوان والأصوات والحرارة . الخ... من عداد الموجودات الخارجية ، لا يبقى شيء يستطيع أن يقدم عن الجسم فكرة صحيحة ومتماسكة يمكن الأعتماد عليها للاعتقاد بوجود الأشياء[3] .

13–ويقسم سارتر الوجود إلى قسمين : قسم يسميه الوجود بالذات l´être en-soi وآخر يدعوه الوجود لأجل الذات l´ être pour soi. الاول هو العالم والثاني هو الانسان الذي يحدده بأنه وعي ، ويحدد الثاني بأنه وجود ظواهري . بيد أن ظاهرة الوجود ليست الوجود ذاته ولكنها تدل عليه وتفرضه .

إن ظاهرة الوجود تتكشف مباشرة أمام الوعي . ولكن لا يعني هذا أنها تؤثر عليه كما تدعي المدرسة الواقعية realisme ولا يعني أيضاً أن الوعي يؤثر عليها ويحللها

---

(1) Ibid.p 312.

(2) Ibid.p .p316-317.

(3) Ibid.p 318-319.

إلى عناصرها ويركب منها وجوداً متعالياً كما تدعي المثالية idealisme إن سارتر يستبعد إذن الحلين الواقعي والمثالي ويحاول إيجاد حل جديد للمشكلة [1].

ينتقد سارتر المذهب القائل أن الوجود الظاهري من صنع الله . أن القول بأن الله خلق العالم يؤدي إلى النتيجة التالية : إن العالم مشوب بالسلبية والذاتية ولم يعد ينطوي على أية موضوعية . ولكنه من جهة أخرى يقول أن العالم لم يخلق ذاته . إنه ذات فقط . وهذا يعني أن الوجود ليس سلبية ولا فاعلية ، إن السلبية والفاعلية معنيان إنسانيان : فالفاعلية تعني أن كائناً عاقلاً يرتب وسائل الإدراك غاية، والسلبية تدل على الأشياء التي تعمل فيها فاعلية الكائن العاقل .

وكما أن الوجود بالذات هو أبعد من السلب والفعل ، كذلك هو أبعد من النفي والإثبات ، لأن الإثبات يفترض إثبات شيء ما ، أي وجود مثبت ومثبت .

كذلك ليس الوجود بالذات كموناً، لأن الكمون هو علاقة بالذات ويفترض انكفاء الذات على الذات . والواقع أن الوجود ليس علاقة بالذات وإنما هو ذات .

وينتهي سارتر إلى القول أن الوجود بالذات كمون لا يستطيع أن يتحقق وإثبات لا يستطيع أن يثبت وفاعلية لا تستطيع أن تفعل لأنه متقل بذاته . إنه يكون في ذاته فقط l´être est ensoi [2].

والخاصة الثانية لهذا الوجود بالذات يعبر عنها سارتر بقوله : الوجود هو ما هو l´être est ce qu´il est ولا يعني هذا التعبير مبدأ الهوية principe d´identité، بل تعني منطقة خاصة من الوجود هي منطقة الوجود بالذات تمييزاً لها عن منطقة أخرى هي منطقة الوجود لأجل الذات التي تحدد على العكس – بأنها ما ليس هو c´est ce qu´il n´est pas . كما ينبغي أن نعارض هذا التعبير : الوجود بالذات هو ما هو، بالتعبير المتعلق بالوجود لأجل الذات أو الوجود الواعي وهو : الوجود بالذات هو ما ينبغي أن يكون ما هو .

إن الوجود بالذات ليس له داخل وخارج متعارضان ، داخل يشبه الوعي أو المبدأ أو الحكم ، ذلك أنه لا سر له . وهو عظيم massif، مركب ولكنه صعب التحليل . وهو معزول في وجوده لا يقيم علاقة مع ما عداه ، انه ما هو ، يعني انه بنفسه لا

---

(1) sartre,l´etre et le néant ,(Ed,gallimard.paris.1943)p.31.

(2) Ibid.p 31-35

يصير غير ما هو . وهو إيجاب محض ولا ينطوي على أي نفي . وهو لا يعرف الفساد . وهو غير محدود ، يستغرقه الوجود ، ويفلت من الزمن : لقد كان وفي الحاضر توجد موجودات أخرى ، هذا كل شيء [1].

أما الخاصة الثالثة التي يستخرجها سارتر فهي أن الوجود بالذات موجود l´être en soi est وهو يعي بذلك أن الوجود لا يشتق من الإمكان ولا يرجع إلى الوجوب . فالوجوب يقتضي علاقة بين الجمل لا بين الموجودات . إن الموجود الظواهري لا يمكن أن يكون مشتقاً من موجود آخر ما دام موجوداً . وكذلك لا يمكن أن يكون مشتقاً من الإمكان لأن الإمكان من تركيب الموجود لأجل الذات أي الإنسان فهو ينتمي إذن إلى منطقة أخرى من الوجود . وهكذا فالوجود بالذات ليس ممكناً ولا مستحيلاً ، انه موجود . وهذا ما يعبر عنه الوعي بقوله انه مكتف بذاته أي انه لا يمكن أن يشتق من العدم ولا من كائن آخر ولا من ممكن إلا من قانون ضروري . انه غير مخلوق ، ولا سبب لوجوده ، ولا علاقة له مع وجود آخر، فهو إذن أبدي[2].

إن الوجود بالذات ليس حقيقة مادية أو روحية ، بل هو كتلة خام ضعيفة ساكنة منغلقة على ذاتها لا سبب لها ولا غاية .

بيد أن الوجود من أجل الذات يمتاز بخاصة يصعب تفسيرها ، تتمثل بقدرته على الإنكفاء على هذه المادة أو العجينة غير المحدودة لأعطائها معنى ، ومن ثم يتولد عالم الإحساسات البشرية التي ليست سوى المظهر الذي يعطيه إياها الإنسان .

14– وأخيراً يرى برغسون أن المسألة إذا طرحت على هذا الشكل: هل يوجد العالم في فكرنا فقط أو خارجه ، تغدو غير قابلة للحل وغير مفهومة ، وتثير جدلاً عميقاً، حيث يعطى للفكر والوجود والعالم معاني مختلفة .

يحدد برغسون الوجود بقوله :"الوجود يقوم في التغير ، والتغير يقوم بالنضوج ، والنضوج يقوم بالخلق اللانهائي للذات .وقل الشيء ذاته بالنسبة للوجود عامة " أن وجودي يقوم بسلسلة من الحالات تتعاقب باستمرار من الاحساسات والمشاعر والارادات والتصورات [3] .

---

(1) Ibid.p 32-33

(2) Ibid.p pp.33-34

(3) Bergson,l´evolution creatrice,pp.41-46

ولتجاوز الجدل يجب ايجاد حقل مشترك ، وبما أن الجميع يسلمون بأننا لا نـــدرك الأشياء الا بواسطة الصور ، لهذا يجب أن نطرح المسألة على صعيد الصور فقط .

لا يوجد مذهب فلسفي واحد يشك في أن الصور ذاتها يمكن أن تدخل في نظــامين مختلفين : إحداهما ينتمي إلى العالم حيث تقوم كل صورة بذاتها وتحتفظ بقيمة مطلقـة؛ والآخر ينتمي إلى عالم الوعي حيث تنتظم الصور حول صورة مركزية تتبع تغيراتـها هي جسمنا . والسؤال المطروح بين الواقعية والمثالية يصبح واضحاً : ما العلاقة بيـن نظامي الصور المذكورين ؟ اما المثالية الذاتية فتشتق النظام الاول من الثاني ، وامـــا الواقعية المادية فتسحب الثاني من الاول[1] .

ينطلق الواقعيون إذن من العالم ، أي من مجموعة الصور الخاضعة في علاقاتـــها لقوانين ثابتة ، حيث تبقى النتائج مرتبطة بأسبابها ، والتي تتصف بأنها لا مركز لـــها، إذ تدور جميع الصور على سطح واحد يمتد إلى لا نهاية .

بيد أن الواقعية مكرهة على أن تعترف انه يوجد إلى جانب هذا النظام نظام آخـــر تتعلق فيه جميع هذه الصور بصورة واحدة من بينها ، وتتسلسل حولها حسب ســطوح مختلفة وتتحول أشكالها في مجموعها بالتغيرات البسيطة التي تعتري هـــذه الصـــورة المركزية التي هي جسمنا ، وعلى انتظام سائر الصور حولها . ولكنها عندمـــا تريـــد ربط الحاضر بالماضي ، ورؤية المستقبل ، تجد نفســـها مجـــبرة علـــى تـــرك هـــذه الوضعية المركزية ، وعلى نقل جميع الصور على سطح واحد ، وعلى افتراض انـــها لا تتغير من أجل الصورة المركزية بل من أجل نفسها ، وان تعالجها كما لـــو كـــانت تشكل نظاماً يخضع فيه كل تغير لسبب محدد .وعلى هذا الاساس يصبح علم الكـــون ممكناً ، وبما أن هذا العلم موجود ، وباستطاعته معرفة المستقبل ، لذا كان الفـــرض الذي يرتكز إليه صحيحا[2] .

وهكذا نجد المثالية كالواقعية تضع أحد هذين النظامين وتفتش عن إرجاع الآخـــر إليه . ولكنهما لا تصلان إلى نتيجة لأن هذين النظامين مستقلان أي لا يرجع أحدهمـــا إلى الآخر .

وإذا تعمقنا في البحث نكتشف في الواقعية والمثالية افتراضـــاً مشـــتركاً وهـــو أن الإدراك ذو فائدة وانه معرفة صافية . وكل النقاش ينصب حول القيمة التي نعطيـــها

---

(1) Bregson.matiére et memoire,(presse,universitaire de france,92,éd.1939(p.21

(2) Ibid.p 22.

لهذه المعرفة بالنسبة للمعرفة العلمية . البعض يعتمدون النظام الذي يفرضه العلم فلا يرون في الإدراك سوى علم غامض ، ظني. والآخرون يعتمدون الإدراك كقانون مطلق ، وينظرون إلى العلم كتعبير رمزي للواقع .

هذا الإفتراض المشترك هو الذي يشك فيه برغسون ويحاول أن يكذبه معتبراً أن القول به يجعل موضوعات المادة والوعي والعلاقة بينهما مبهمة .

إن الادراك بنظر برغسون ليس معرفة ، وهو يتم بواسطة الدماغ والاعصاب التي تربطه بالحواس الخمس وسائر أعضاء الجسم بنوعيها القابل والمحرك . وهو يشبه الدماغ بمركز للهاتف مهمته تلقي المخابرات وإيصالها أو إيقافها .انه مركز يتلقى المنبهات الخارجية ويحولها إلى حركات مختارة . هذا يعني أن الدماغ ليس جهازاً يصنع التصورات ، أن وظيفته هي تلقي التأثيرات وتحويلها إلى حركات[1] .

فالادراك ليس سوى تأثر جسمي بالاجسام الخارجية وتأثيره عليها بصورة ردات فعل تصدرعنه والحالة الدماغية الناشئة عن ذلك تقابل الادراك ولكنها ليست سببه ولا نتيجته ولا نسخة عنه . ذلك الادراك على صلة بالدماغ ولكنه على صلة ايضاً بالذاكرة .

إن دور الوعي ينحصر في ربط سلسلة الرؤى الفورية المتواصلة بخيط الذاكرة .

أن الادراك يبدأ احساسا ، والاحساس يتحول إلى صورة والصورة تختزن في الذاكرة . وعندما تمر من الادراك إلى الذاكرة تترك المادة وتنتقل إلى الروح.

إن الخطأ الرئيسي الذي نرتكبه في علم النفس والميتافيزيقيا ، والذي يخفي عنا معرفة الجسم والفكر ، يكمن في عدم رؤيتنا بين الإدراك والذاكرة سوى فرق في القوة ، بينما الحقيقة هي انه يوجد بينهما فرق في الطبيعة [2].

الواقعية تعتقد أن نظام الظواهر الطبيعية الثابت يرجع إلى سبب مستقل عن إدراكاتنا ، سواء بقي هذا السبب مجهولاً منا أو معلوما بواسطة مجهود تركيبي ميتافيزيقي . اما المثالية فتقول أن هذه الادراكات هي كل الحقيقة ، ونظام الظواهر الطبيعية الثابت ليس سوى رمز يعبر عن إدراكاتنا المحتملة . ولكن كلتا المدرستين

---

(1) Ibid.p 24-26

(2) Ibid.p 69

تعتبر أن الادراكات اوهاماً حقيقية ، أو حالات للمرء مسلطة خارجة ، وهما تختلفان فقط في أن الواقعية تذهب إلى أن هذه الحالات تشكل الحقيقية بينما تذهب المثالية إلى أن تلك الحالات تعانقها أو تتجه لملاقاتها (الحقيقة)

هذا الوهم يجر إلى وهم آخر حول طبيعة المعرفة . أن ما يكون العالم المادي أو الأشياء أو الصور التي تؤثر اجزاؤها بعضها على بعض . وسط هذه الصور يرتسم إدراكنا ويترجم بواسطة الحركات التي يمتد فيها . هذه الحقيقة يتجاهلها هؤلاء (الواقعيون والمثاليون) ويعتبرون الإدراك نوعاً من التأمل ، وينسبون إليه قيمة فكرية ويخلطون بينه وبين الذاكرة . والحقيقة أن الإدراك يتميز جذرياً عن الذاكرة[1].وواقعية الأشياء لا تتشكل وإنما تلمس وتعاش. ومسألة الواقعية والمثالية بناء على هذا لاتعود مثاراً للجدل ، بل تقطع بواسطة الحدس.

ويخلص برغسون إلى القول إن موقفه من الواقعة والمثالية يتحدد على الشكل التالي : بناء على المبدأ الذي اعلناه ، وبموجبه نحمل ذاتية الادراك على الذاكرة ، نقول أن خصائص المادة الحسية تصبح معروفة بذاتها من الداخل وليس من الخارج، إذا استطعنا أن نستخلصها من نغم الديمومة الذي يسم وعينا . لإن إدراكنا الخالص ينطوي على بعض الديمومة ، وهو بهذا لا يشكل أزمنة للأشياء كما فرضناه سابقاً ، بل يشكل أزماناً من وعينا . إن الادراك يقدم لنا سلسة من اللوحات الملونة ولكن غير المتواصلة عن العالم[2] .إن برغسون يؤكد حقيقة الروح وحقيقة المادة . ويرى أن النظرة الواقعية والنظرة المثالية مسرفتان وانه من الخطأ ارجاع المادة إلى التصورات التي نملكها عنها ، ومن الخطأ أيضاً أن نجعل منها شيئاً يحدث التصورات . أن المادة بنظر برغسون هي مجموعة صور . والصورة هي نوع من الوجود أكثر من التصور (حسب مفهوم المثالية) وأقل من الشيء (حسب مفهوم الواقعية)، إنها تقع في وسط الطريق بين التصور والشيء. هذا المفهوم هو مفهوم الحس المشترك الموجود لدى عامة الناس . فهؤلاء يندهشون عندما نقول لهم كما يقول بركلي أن الشيء الذي يوجد أمامهم ، يرونه ويلمسونه لا يوجد إلا في ذهنهم .

---

(1) "... الإدراك يقابل حالة دماغية . وفيه يكون الشيء المدرك حاضراً ، يؤثر في جسمنا ويولد فيه انفعالاً . أما الذاكرة فهي على العكس تصور شيئاً غائباً ، وهي ليست وظيفة من وظيفة الدماغ ، إنها ذات طبيعة مختلفة عن طبيعة الإدراك انها وظيفة روحية."(ص265) وعلى الرغم من اختلاف طبعتهما فانهما يتفاعلان ويمثلان علاقة المادة بالروح . أن الروح تستمد من المادة الادراكات التي تتغذى بها وتعيدها اليها بشكل حركات بها تفرض حريتها .

(2) Ibid.p p71-72

فالناس يعتقدون أن الشيء يوجد مستقلاً عن الوعي الذي يدركه . وكذلك سيندهش هؤلاء عندما نقول لهم ان الشيء الذي يرونه يختلف عن الشيء الحقيقي . إذ ليس له هذا اللون الذي تسبغه عليه العين ولا الصلابة التي تمنحه إياها اليد ، ذلك لأنه يعتقد أن اللون والصلابة موجودان في الشيء ذاته وليسا حالتين من حالات ذهننا[1].

إن بركلي حقق تقدماً كبيراً في الفلسفة عندما قال أن الصفات الثانوية للمادة لها من الحقيقية ما للصفات الأساسية . بيد أن خطأه نتج عن اعتقاده بانه يجب لهذا السبب نقل المادة إلى داخل الذهن، وجعلها فكرة خالصة.

لقد وضع ديكارت المادة بعيدة عنا عندما خلطها بالإمتداد الهندسي. ولكي يقربها منا لم يكن بحاجة إلى أن يطابقها مع ذهننا . وعندما ذهب بركلي إلى هذا الحد اشتط إذ جعل من النظام الرياضي في العالم أمراً عرضياً.

وإزاء هذا الوضع كان نقد كانط ضرورياً لصيانة نظام العالم الرياضي ولإرساء الفيزياء على أسس سليمة . وفي سبيل ذلك حد من نطاق حواسنا وذهننا . ولكنه لو عرف كيف يقف في منتصف الطريق بين ديكارت وبركلي لما ضيق من نطاق الذهن ولما ضحى بالميتافيزيقيا في سبيل الفيزياء. وهذا الموقف هو الذي يعلن برغسون تبنيه[2] .

15-حكم عام :

إن وجود العالم الخارجي، وحقيقته، موضوع يقع خارج نطاق الميتافيزيقيا ويدخل في نطاق علم الفلك وعلم الفيزياء وعلم الكيمياء . ولهذا السبب ارتكب الفلاسفة الذين خاضوا فيه أخطاء فادحة . وفي طليعتهم أفلاطون الذي تصور وجود عالم آخر يتصف بالحقيقة والثبات والكمال هو عالم المثل . بينما وصف العالم الحسي بالوهم والتغير والنقص والفساد. أما أرسطو الذي تنبه إلى خطأ أفلاطون وأنكر عالم المثل وأكب على دراسة العالم الحسي دراسة علمية فلم ينج من أخطاء كقوله أن الكواكب كائنات حية ذات نفوس وعقول ، وانها ثابتة لا تتغير ولا تفسد . وقد اقتفى أثره الفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن سينا .

---

(1) Ibid p.1-2

(2) Ibid,p.3

ويبدو أن الذريين اليونان والهنود والعرب أصابوا الحقيقة عندما قالوا أن الكائنات جميعاً تركب من أجزاء صغيرة جداً لا ترى بالعين المجردة سموها الذرات . وقد أيد العلم الحديث مذهبهم واستطاع أن يتوغل أكثر منهم في داخل الذرة فوجدها تتألف من أجزاء أصغر هي البروتون والنترون والالكترون proton,neutron,électron .

وأحدث كوبرنيكوس ثورة في العلم عندما اكتشف أن الأرض ليست مركز العالم كما اعتقد بطليموس والفلاسفة اليونان والعرب أمثال أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا ، وأنها ليست سوى كوكب يدور حول الشمس مع ثمانية كواكب أخرى هي زحل والمريخ والمشتري والزهرة وعطارد واورانوس ونبتون وبلوتون وان ثمة مجموعات لا حصر لها عدا المجموعة الشمسية تسبح في فضاء لا متناه ...

وصحح العلم الحديث اعتقاد الفلاسفة اليونان والعرب أيضاً بأن الأجسام تتألف من عناصر أربعة هي الماء والنار والتراب والهواء. ووجد عناصر كثيرة أهمها الأيدروجين العنصر الابسط والأكثر ، يليه في البساطة والشيوع عنصر الهليوم . ثم العناصر الخفيفة مثل الكربون والأزوت والاوكسيجين والسوديوم والألمنيوم الخ ثم العناصر المتوسطة الثقل النوعي مثل الكلس والحديد والنيكل الخ والأقل انتشاراً . وأخيراً العناصر الثقيلة والنادرة مثل الذهب والفضة والرصاص ، وصولاً إلى العنصر الاندر والأثقل بينها وهو الاورانيوم .

بيد أن العلم الحديث لم يستطيع أن يعرف متى وجد العالم وأين ينتهي . ولكنه يعتقد انه مضى على الحالة التي إنتهت إليها الأرض نحو ثلاثة مليارات سنة تقريباً . كما يعتقد أن النجوم والشموس بما فيها الشمس التي تدور حولها ارض صائرة إلى الخمود بفعل الإشعاع المتواصل بعد عشرات مليارات السنين.

وسفه العلم الحديث مقولة الجوهر والعرض التي نادى بها أرسطو وتابعه عليها فلاسفة كثر بمن فيهم الفلاسفة العرب وهيوم وكانط . وقد اعتقد هيوم وكانط أن ذلك الجوهر يستعصي على الإدراك في حين لا ندرك من الأجسام سوى أعراضها . وأثبت العلم أن تلك الجواهر التي تتركب منها الأجسام ليست سوى ذرات صغيرة يمكن ادراكها ومعرفة خصائصها .

إن الأمر الذي أفلح فيه الفلاسفة هو التنبه إلى أن الحواس لا تعطينا عن العالم معلومات صحيحة وانه لا ينبغي الركون إليها بصورة مطلقة بل يجب التأكد منها وتصحيح ما تقدمه لنا . هذا ما شدد عليه الغزالي وديكارت وسواهما .

وإذا وجب علينا الشك في ما تقدمه لنا الحواس عن العالم فإنه لا ينبغي أن ننكر وجود هذا العالم كما ذهب بركلي . إن العالم موجود سواء وجدنا أم لم نوجد . وإذا لم تستطيع الحواس إدراك الكثير من حقائقه فإن العقل كفيل بتصحيح أخطاء الحواس ومعرفة ما عجزت عن إدراكه.

الفصل السابع

الحقيقة

لا يمكننا فهم الحقيقة الا اذا عرفنا معنى الحق. ونلفي المعجم يطلق اسم الحق على ثلاثة معانٍ : على الشيء، وعلى القول، وعلى الفرض فالشيء الحق هو الشيء الثابت الذي لا يسوغ انكاره . والقول الحق هو الحكم الصحيح والصادق والمطابق للواقع ، وهو نقيض الباطل . والفرض هو الحظ أو النصيب الذي سمح به الشرع أو القانون.

أما الحقيقة "فاسم لما اريد به ما وضع له فعيلة، من حق الشيء اذا ثبت بمعنى فاعلة أي حقيق والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في العلامة لا التأنيث".[1]

ولم يكتف الجرجاني باشتقاق الحقيقة من الحق وانما اعطاها التعريف ذاته الذي ساقه للحق فقال :"الحقيقة هي الشيء الثابت قطعاً ويقيناً ، يقال حق الشيء اذا ثبت ، وهو اسم للشيء المستقر في محله، فاذا اطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل ..."[2] .

أما الفلاسفة فقد اولوا هذه المسألة اهتماماً خاصاً لانها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة وهي أهم موضوعات الفلسفة على الاطلاق.

---

[1] الجرجاني ، التعريفات ، مادة حق وحقيقة.

[2] المصدر ذاته .

وبصددها انقسم فلاسفة اليونان ثلاث فرق : فرقة انكرت الحقيقة وقالت انها مجرد وهم ، واذا كانت موجودة فان العقل عاجز عن ادراكها . وتمثلت ببيرون وسائر مدرسة الشك. وفرقة ثانية ذهبت إلى انها نسبية تختلف بين إنسان وآخر وبلاد أخرى وزمن وآخر، وتمثلت بالسفسطائيين امثال غورغياس وقاطيغوراس.

اما الفرقة الثالثة فاقرت بوجود الحقيقة ولكنها اختلفت حول مكانها فقال بعضها أن الحقائق لا توجد في عالم الحس بل في السماء في عالم المثل ، روادها سقراط وافلاطون . وقال بعضها الآخر أنها موجودة في عالم الحس وتشكل ماهيات الأشياء ويجردها العقل منها، يرأسها أرسطو وسائر المشائين .

وفي الفلسفة العربية ذهب اخوان الصفاء إلى أن الحقيقة هي حدود الأشياء ورسومها واوضحوا مفهومهم هذا للحقيقة بقولهم :"واعلم أن معرفة حقيقة الأشياء هي معرفة حدودها ورسومها ، وذلك أن الأشياء كلها نوعان : مركبات وبسائط : فاما المركبات فتعرف حقائقها اذا عرفت الأشياء التي هي مركبة منها، والبسائط تعرف حقائقها اذا عرفت الصفات التي تخصها"[1]

واعتبر الفارابي حقيقة الأشياء الفصول المقومة لها . وشك من عدم قدرتنا على معرفتها فقال :" الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها"[2] وبهذا يعتبر سابقاً لكانط.

ولم يبتعد عنه ابن سينا الذي اعتقد أن حقيقة الشيء ماهيته حيث يقول :" أن لكل شيء ماهية هو بها ما هو، وهي حقيقته ، بل هي ذاته " وقال أيضاً " فان لكل أمر حقيقة هو بها ما هو "[3].

---

(1) اخوان الصفاء، رسالة الحدود والرسوم (ضمن الحدود والرسوم في ثلاث رسائل – المطبعة العصرية صيدا،1979)ص 23.

(2) الفارابي ، التعليقات ص 4.

(3) ابن سينا، الشفاء ،ج2،ص 29 .

أما الغزالي فكانت له قصة مؤلمة مع الحقيقة رواها في كتابه المنقذ من الضلال . يخبرنا انه كان منذ نعومة اظفاره متعطشاً إلى معرفة حقائق الأمور،فراح يبحث عنها في كل مكان وعند الفلاسفة وأصحاب الفرق الاسلامية والمتصوفة والزنادقة الخ.

ووضع قاعدة بها يستطيع أن يميز الحق من الباطل أو يعرف بها حقيقة الامور عبر عنها كما يلي "فقلت في نفسي : انما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ، فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك...".[1]

فالفكرة تكون حقيقية اذا اتصفت بصفتين هما الوضوح واليقين وبناء على هذه القاعدة عرض افكاره على المحك فالفى علمه التقليدي يفتقر إلى الحقيقة ، وكذلك علمه بالمحسوسات الذي تشوبه الأخطاء .أما العلوم العقلية فشك فيها اولاً مما تسبب له بازمة شك استمرت شهرين على مذهب السفسطة ولم يشفه منها الا نور قذفه الله في صدره اعاد له الثقة بالضرورات العقلية . هذا النور هو الحدس الصوفي ذاته لأن علامته هي التجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود كما يقول [2] .

فاذا انتقلنا إلى الفلسفة الاوروبية الحديثة نجد ديكارت يقف موقفاً مشابهاً للغزالي من الحقيقة بعرضه له في كتابه "مقالة الطريقة" حيث يطلعنا على سعيه الدؤوب للتفتيش عن الحقيقة وعلى شكه بالعلوم التقليدية التي تلقاها من اساتذته ومن الكتب . ثم انه خلص من كل هذه إلى ضرورة وضع قاعدة تمكنه من تمييز الحقيقة من البطلان عبر عنها كما يلي :"انني لا اتلقى على الاطلاق شيئاً على انه حق ما لم اتبين بالبداهة انه كذلك ، أي أن اعنى بتجنب التعجل والتثبت بالاحكام السابقة ، وان لا أدخل في احكامي الا ما تمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لدي معهما مجال لوضعه موضع الشك "[3].

---

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال ص18-19.

[2] المنقذ من الضلال ، ص 23 .

[3] ديكارت ،مقالة الطريقة(ترجمة جميل ،المكتبة الشرقية،بيروت ،1971)ص102.

وهو يعني بوضوح الفكرة حضورها في الذهن وانكشافها بحيث لا يغيب عنـــه أي جانب من جوانبها . فالفكرة الواضحة هي كما يقول الفكرة المتجليـــة لذهـــن منتبـــه (مبادئ الفلسفة).

اما تميز الفكرة فيعني اشتمالها على العناصر الخاصة بها دون غيرها وقد اوضـــح ذلك في كتابه"مبادئ الفلسفة "حيث يقول :"اعني بالمتميزة الفكرة التي بلغ وضوحــــها واختلافها عن غيرها انها لا تحوي في ذاتها الا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيـــها كمـــا ينبغي ".

وشرح ليبنز هاتين الخاصتين بقوله :"الفكرة المتميزة هي الفكرة التي يدرك العقـــل مضمونها وعناصرها ادراكاً بينا . اما الفكرة الواضحة فهي التي نستطيع أن نتبينـــها ونتعرفها بين مجموعة الفكر " (المحاولات الجديدة، الكتاب التالي ، ص 22).

وقد وصف لنا ديكارت رحلته الشكية في سبيل الحقيقة على الشكل التـــالي :"لمـــا كنت اذ ذاك راغباً في التفرغ للبحث عن الحقيقة رأيت انه يجب علي أن افعل ضـــد ذلك تماماً وان اعتبر كل ما استطيع أن اتوهم فيه أقل شك باطلاً علـــى الاطـــلاق ، وذلك لأرى أن كان لا يبقى لدي بعد ذلك شيء خالص من الشك تماماً . وهكذا فـــلني لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحياناً فرضت أن لا شيء هو في الواقع علـــى الشـــكل الذي تصوره لنا الحواس . وكذلك لمـــا وجـــدت أن هنـــاك رجـــالاً يخطئـــون فـــي استدلالاتهم حتى في أبسط مسائل الهندسة ويأتون فيها بالمغالطـــات ، وانـــي كنـــت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس ، اعتبرت باطلاً كل استدلال كنـــت احســـبه من قبل برهاناً . وأخيراً لما لاحظت أن جميع الأفكار التي تعرض لنا في اليقظة قـــد ترد في النوم من دون أن يكون واحداً منها صحيحاً ، عزمت على أن أتظـــاهر بـــأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن اصدق من ضلالات احلامي "[1].

وقد تأثر سبينوزا بديكارت فقال مثله أن الفكرة الحقيقيـــة هـــي الفكـــرة المطابقـــة لموضوعها والمحيطة به والمتسمة بالوضوح والتميز.

---

[1] ديكارت، مقالة الطريقة ، ص133-134.

وعلى العكس تكون الفكرة خاطئة اذا افتقرت إلى معرفة موضوعـــها أي عندمـــا تكون غير مطابقة للموضوع وغير محيطة ، وحينئذ تتصف بالابهام . وهكذا يقـــابل الوضوح والتميز في الأفكار الصحيحة القصور والابهام في الافكار الخاطئة .

واذا انعدمت المطابقة بين الفكرة والموضوع حصل التخيـــل والخطـــأ. فـــالمتخيل يجعل الموضوع غير الموجود موجوداً ، والعكس بالعكس، أو يضيف اليــــه صفـــات مختلفة أو متضادة , اما المخطئ فيضيف إلى الموضوع محمولاً لا يلزم من طبيعتــه، لأن العقل يتصور تلك الطبيعة تصوراً غامضاً[1].

وقد وقف لوك طويلاً عند المعرفة والحقيقة فرأى أن المعرفة هي ادراك التوافـــق أو عدم التوافق بين فكرتين . وهذه الأفكار التي تملأ ذهننا تكون حقيقيـــة اذا كـــانت مطابقة للأشياء . هذا المعيار ينطبق على الأفكار البسيطة وافكـــار الجواهـــر لأنـــها تحدث من ادراك الأشياء التي تؤثر على حواسنا . اما الأفكار المركبة ســـواء كـــانت من نوع الأحوال أو من نوع العلاقات فلا تخضع لهذا المعيار. فالافكـــار الرياضيـــة والافكار الخلقية والجمالية تقاس صحتها بمدى مطابقتها لنماذج أو تصورات موجـــودة في أذهاننا وليس في الخارج [2].

وهو يعرف الحقيقة بانها الفصل والوصل بين حدود القضية.والقضيـــة أو الجملـــة تتركب من عنصرين هما الأفكار والاشارات الصوتية المعبرة عنها: والحقيقة تقـــوم بوصل هذه الاشارات أو فصلها حسب توافق الافكار أو تعارضها. والخطأ يكمن فـــي تسجيل التوافق والتعارض بين الأفكار بواسطة الكلام على غير ما هـــي عليـــه فـــي الواقع [3].

أما كانط فيميز بين الأشياء في ذاتها وبين ظواهرها ، ويؤكـــد اننـــا لا نعـــرف الأشياء بذاتها وانما نعرف فقط ظواهرها ويقـــول :"توجـــد موضوعـــات محسوســـة وخارجة عنا وهي معطيات لنا ، لكننا لا ندري ما يمكن أن تكون عليه فـــي ذاتـــها ، اننا لا نعرف غير ظواهرها أي التمثلات التي تحدثها فينا وتؤثر بها علـــى حواســـنا، واعترف اذن بوجود اجسام مستقلة عنا ، أي أشياء نجهل بالتأكيد ما هي في ذاتـــها ،

---

(1) سبينوزا ، الأخلاق، ص102-115(بالفرنسية).
(2) لوك، بحث فلسفي يتعلق بالفهم البشري ، ص 461-474
(3) المصدر نفسه،ص 474-489

انما نعرفها عن طريق التمثلات التي تحدث بتأثيرها على قوتنا الحساسة ، وهذه الأشياء نطلق عليها الأشياء ، ونعني بها ظاهرة الموضوع المجهول في ذاته وهي ظاهرة واقعية ".(1)

وهو يؤكد أن حقيقة الموضوع لا تكمن في تعينه الحسي أو الظواهري بل في وجوده كما هو في ذاته .ويوضح ذلك بقوله :"والسؤال الوحيد الذي يجب أن نتساءله هو : هل حقيقة الموضوع تكمن في تعينه أم لا ؟ فالتباين بين الحقيقة والحلم لا ينتج من طبيعة التمثلات التي تنطبق على الموضوعات ، فهي واحدة في الجهتين ، انما ينتج من تداعي هذه التمثلات بحسب القواعد التي تحدد ارتباطها في تصور الموضوع ومن حيث امكان أو عدم امكان وجودها معاً في التجربة . وعلى ذلك فلا يلزم أبداً من وجود الظواهر أن المعرفة تكون عبارة عن اتخاذ المظهر كحقيقة أي أن يعتبر العيان الذي ندرك به الموضوع تصوراً للموضوع وايضا لوجود الموجود كما هو ، وهذا ما لا يمكن الذهن ان يتصوره (2).

أن الحقيقة والوهم ينتجان في رأيه عن استخدام تمثلاتنا الحسية في الذهن . فاذا نظرت إلى هذه التمثلات على اعتبار أنها مجرد ظواهر ، واذا كنت لا استخدم هذه التمثلات الا بالنسبة إلى التجربة الممكنة ، فانني لن أخطئ . اما اذا اتخذت هذه التمثلات باعتبارها الاشياء ذاتها ، وتجاوزت بتصوري عن المكان والزمان كل تجربة ممكنة ، فانني ساقع حتماً في الخطأ (3).

وفي الفلسفة البراغماتية المعاصرة تعتبر الفكرة صحيحة أو حقيقية اذا كانت ناجحة أو نافعة .

ويذهب بيرس إلى أن معنى الفكرة يتعلق بآثارها العملية في حياة البشر . وكل فكرة لا تتحول عند صاحبها إلى مشروع عمل وسلوك ناجح تكون باطلة .

ويرى وليم جيمس أن الفكرة أو المعتقد لا يطلب لذاته بل يحقق أهداف معينة . فاذا نجح في تحقيق اهداف نافعة كان صحيحا.

---

(1) كانط ،مقدمة لكل ميتافيزيقيا ممكنة ، ص 87 .
(2) المصدر ذاته،ص 89 .
(3) المصدر ذاته،ص 90-91

وقال ديوي أن الفكرة اقتراح لحل اشكال أو اداة للعمل وتقاس صحتها بمقدار نجاحها في توجيه سلوك الناس وتحقيق غاياته . والحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة [1].

اما الفلسفة الوضعية الجديدة فقد ركزت على التحقق من الفكرة وذهب اصحابها إلى ابطال كل فكرة لا تثبت للتجربة أو لا يمكن اخضاعها للتجربة . وحذفوا من الفلسفة الميتافيزيقيا والاخلاق والجماليات لأنها افكارها لا يمكن التحقق منها كفكرتي الله والنفس ، أو لأنها لا تتعلق بما هو كائن بل بما يجب أن يكون كالخير والشر والفضيلة والجمال الخ...

ويذهب فتجنشتاين إلى أن القضية التركيبية تكون صحيحة اذا كان ما تزعمه متطابقاً لما هو في الطبيعة مثل : الملح يذوب بالماء. انها صادقة لأن التجربة تؤيد ذلك. وعلى هذا يكون معنى الكلام الاخباري هو طريقة تحقيقه ، واذا سألنا : ما معنى هذه العبارة ؟ كان سؤالنا معناه بصفة أخرى : كيف يمكن أن تحقق هذه العبارة؟ أي ما نوع الحاضرات الحسية التي نتقبلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة . ذلك لأن اية قضية اخبارية هي صورة للواقع [2].

أما آير وهو قطب آخر من اقطاب الوضعية الجديدة (1910م) فيقول أن مبدأ التحقق هو المعيار الوحيد لصحة المعنى أو كذبه . وهو ينص على ما يلي "اننا نقول أن عبارة ما هي في الواقع ذات دلالة بالنسبة الى شخص ما ، حينما يكون في وسع هذا الشخص أن يتحقق من صحة القضية التي تعبر عنها تلك العبارة ، اعني حينما يكون على علم بالملاحظات التي تتكفل بارشاده في ظل بعض الظروف إلى طريقة تقبل تلك القضية بوصفها صادقة أو رفضها بوصفها كاذبة "[3] كالعبارة"هناك جبال على الجانب الآخر من القمر ".

---

[1] وليم جيمس ، البراغماتية – ترجمة فرنسية .

[2] فتجنشتاين ، بحث منطقي فلسفي .

[3] آير ، اللغة والمنطق ، ص 45 .

اما العبارة القائلة أن الله موجود فهي عبارة فارغة من المعنى لانـــــها قضيـــة لا تحتمل الصدق والكذب ولا تقبل التحقق . وكذلك الحال بالنسبة إلى ســـائر العبـــارات الميتافيزيقية.

وقل الشيء نفسه بالنسبة لقضايا علم الجمال وعلم الأخلاق . لأنها قضايا معياريـــة تقول ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن وبالتالي لا تخضع للتحقق .

الفصل الثامن

الحرية

1-التعريف بالحرية: للحرية معان عديدة،من الخير الوقوف عليها وتمييزها عن المفهوم الفلسفي الذي نبحث عنه.

هناك الحرية الشخصية التي تتعلق بالإنسان كفرد، وتتمثل بحقه في التصرف الكامل بالأشياء التي تخصه، وفي أن يظل طليقاً. وهكذا يحق للمرء أن يأكل أو يلبس أو يشتري أو يقتني ما يشاء، كما يحق له أن ينام ويسهر ويختار لنفسه مكان الإقامة والمسكن، ويحق له أن يتحرك وينتقل حسب إرادته. ومعنى حقه في أن يبقى طليقاً هو أن لا يحبس أو يوقف. ويضاف إلى الحرية الشخصية التحرر من العبودية فلا يكون الإنسان عبداً لغيره خاضعاً لمشيئة سيده. وبكلمة موجزة: الحرية الشخصية تتضمن حق التصرف والتحرك وعدم الإسترقاق.

وهناك الحرية السياسية التي تعني مجموعة الحقوق التي يتمتع بها المواطنون في الأنظمة الديموقراطية للمساهمة في الحكم والتشريع مباشرة أو بواسطة ممثلين ينتخبونهم، كحق الترشيح وحق الإنتخاب، وحق تأسيس الجمعيات وحق دخول الوظائف العامة الخ.

وهناك الحرية المدنية التي تتضمن مجموعة الحقوق التي يكفلها القانون للمواطنين في حياتهم الاجتماعية وتعود إلى حرية العمل، وحرية الفكر والاعتقاد، وحرية القول أو الإعلان.

جميع هذه الأنواع من الحرية لا تهمنا وهي تدرس في علوم السياسة والحقوق. ان الحرية التي تعنينا ذات طابع ميتافيزيقي ويمكن تحديدها بأنها قدرة الإنسان على

اختيار أفعاله دون إكراه خارجي أو ضرورة داخلية. الإكراه الخارجي يأتي من قبل فاعل يحمل المرء بالقوة على القيام بالفعل أو تركه. أما الضرورة الداخلية فتأتي من شيء هو خير من كل وجه أو هو الوسيلة الوحيدة لبلوغ الغاية بحيث يجد نفسه مضطراً لقبوله. والفرق بين الإكراه الخارجي والضرورة الداخلية هو في مخالفة الاول للميل وموافقة الثاني له.

فيما خلا هاتين الحالتين قد يجد الإنسان نفسه حراً في اختيار ما يشاء. ويكون الاختيار إما بين أمرين متناقضين كالفعل أو الترك وهو ما يدعى بحرية التناقض. وأما بين عدة أمور مختلفة فيخصص أحدها وهو ما يسمى بحرية التخصيص.

وفي علم النفس تعتبر الحرية خاصة من خصائص ملكة الإرادة. تلك الخاصة تتمثل بقدرة الإرادة على إتخاذ قرار باختيار شيء أو آخر دون أن تكون مكرهة على ذلك بقوة خارجة عن ذاتها. إن العمل الإرادي يمر بمراحل ثلاث هي المشاورة والاختيار والتنفيذ. في مرحلة المشاورة نجد أمامنا عدة غايات ممكنة فنفكر في كل منها ونوازن بينها. وقد تطول هذه المرحلة أو تقصر. وفي المرحلة الثانية يقع الاختيار على واحدة من تلك الغايات وقد يطلق عليها إسم التقرير أو العزم أو الاختيار. وهي قصيرة بالنسبة إلى سابقتها. وتعتبر نهاية لها ونتيجة. وفي المرحلة الثالثة ننفذ ما عقدنا العزم عليه، ومرحلة التنفيذ هذه تتبع مرحلة الاختيار في الأحوال العادية ولكنها قد تلغى أحياناً.

يبدو دور الإرادة واضحاً في المراحل الثلاث: فهي في المرحلة الاولى توقف سير السلوك الماضي لتبدأ المشاورة حول الغايات المختلفة المعروضة للمقابلة بينها واستعراض الدواعي والدوافع التي تسند كلا منها. وفي المرحلة الثانية تضع الإرادة حداً للمقابلة والترجح وتقرر تبني أحد الأهداف أو اختياره. هذا الاختيار هو مهمتها الأساسية، وهو العمل الأصيل الذي تأتيه النفس وينبع من أعماقها. وهو لا يتم إلا إذا عرفت ماذا تريد. ويرافق الاختيار شعور بالحرية وبالمسؤولية. أما في المرحلة الثالثة والأخيرة فيجري تنفيذ القرار المتخذ إلا إذا ظهرت صعوبات جديدة تمنع التنفيذ فتضطر الإرادة إلى التدخل من جديد لحسم الأمر.

وهكذا يتميز العمل الإرادي عن أعمال العادة والغريزة بأنه لا يتم مثلها بصورة آلية، بل يشترط على العكس إيقاف النزعات الغريزية والحركات الآلية كما يشترط أعمال الفكر للموازنة بين الغايات المختلفة لاختيار الأفضل.

تتمثل الحرية إذن في قدرة الإنسان على اختيار هدف دون آخر، بيد أن هذه القدرة هل هي من صنع الإنسان فعلاً أو نتيجة عوامل وقوى خارجية أو داخلية تقود الإنسان إلى هذا العمل دون سواه؟.

الإجابة عن هذه المسألة تدور حول وجود الحرية وبصددها انقسم الفلاسفة ثلاث فرق ندعوها القدرية والجبرية والتوفيقية.

2-القدرية:

يقول القدرية إن الإنسان قادر على أفعاله مختار لها ويبنون نظريتهم على الحجج التالية :

أ-الحرية موجودة بشهادة الوجدان:

يذهب أنصار الحرية إلى أن وجودها لا يحتاج إلى برهان لأنها أمر مشاهد بالوجدان مباشرة. وفي طليعتهم ديكارت(1596-1650م) الذي يرى أن لدينا شعوراً داخلياً حياً بحريتنا، وإن حريتنا تفرض نفسها بالتأكيد علينا، وعندما نفكر في غايات عدة مختلفة ونختار واحدة منها ونصدف عن الأخرى، نشعر بدون شك أننا أحرار في اتخاذ قرارنا.

الحرية بنظر ديكارت وليدة الإرادة. والإرادة ملكة عظيمة الشأن في الإنسان. وهي تختلف عن سائر الملكات كالعقل والمخيلة بأنها أكبرها وأكملها واوسعها. وهذا دليل على أنها من طبيعة الهية وبسبب ذلك يمكنه أن يقول أنه ينطوي على صورة الله أو مثاله.

والإرادة تقوم فقط في القدرة على عمل الشيء أو عدم عمله، على الإثبات أو النفي، على أخذ الشيء ذاته أو تركه. وبكلمة أخرى أنها تقوم فقط في أننا نتصرف- عندما نثبت شيئاً أو ننفيه، نأخذه أو نتركه- بطريقة لا نشعر معها بأية قوة خارجية تكرهنا على عملنا.

ولا تقتضي الحرية الاستواء(indiference)، وليس ضرورياً أن لا يبالي المرء باختيار الشيء أو ضده ليكون حراً، وبقدر ما يميل نحو أحدهما لأنه يراه حقاً وخيراً بحكم العقل أو الله يكون أكثر حرية. إن العناية الآلهية والمعرفة الطبيعية لا تضعفان الحرية وإنما تقويانها؛ وعندما أقف غير مبال بهذا الشيء أو ضده فلا أميل إلى هذا ولا إلى ذلك بتأثير سبب من الأسباب، أكون في أدنى درجات الحرية، وأعاني نقصاً

في التفكير لأنه عندما أعرف بوضوح ما هو حق وخير، لا أجد صعوبة في اتخاذ الحكم أو القرار الذي يجب أن اتخذه.

وإذا كانت الإرادة اوسع الملكات وأكملها وكانت ذات طبيعة إلهية فلم تخطئ إذن؟ إن أخطاءنا ترجع إلى أنها تمتد إلى أشياء لا يحيط بها العقل- بسبب إتساعها- فتضل سواء السبيل وتختار الباطل على اعتباره حقاً أو تختار الشر باعتباره خيراً. وينتج عن ذلك أن الإنسان يخطئ ويأثم.

إن اللامبالاة ضرب من الشك، والشك هو توقف الحكم، وهو أعلى درجة من الخطأ والظن، ويعزى إلى نقص في المعرفة. يقول ديكارت:"إن هذه اللامبالاة لا تمتد فقط إلى الأشياء التي لا يعرف عنها العقل شيئاً، وإنما تمتد أيضاً إلى الأشياء التي لا يكتشفها العقل بوضوح تام أثناء عمل الإرادة "[1] .

أما برغسون فيقول إن مسألة الحرية وضعت الآلية والديناميكية على طرفي نقيض. فالديناميكية تنطلق من فكرة النشاط الإرادي التي يقدمها الوجدان ونقول بوجود قوة حرة من جهة، ووجود مادة تسيرها القوانين من جهة ثانية. أما الآلية، فعلى العكس، تنفي وجود الحرية، ولا تميز بين الأشياء من حيث خضوعها جميعاً للقوانين الضرورية[2] .

ويرى برغسون أن خصوم الحرية يدلون بوقائع بعضها فيزيائي وبعضها نفساني. فتارة يقولون أن أعمالنا تحددها مشاعرنا وأفكارنا وحالتنا الوجدانية السابقة، وطوراً يقولون أن الحرية تتنافى مع خصائص المادة الأساسية ولا سيما مع مبدأ حفظ الطاقة. وهكذا نرى وجهين من الحتمية النفسانية. والحتمية النفسانية ترتكز إلى مفهوم خاطئ لتعدد الحالات الوجدانية ولا سيما للديمومة durée.

إن الذات تلامس العالم الخارجي عند سطحها، ويحتفظ هذا السطح بمسحة الأشياء، وتجمع الذات عناصر رأتها متراكمة، وهي عبارة عن أحاسيس بسيطة ولا شخصية، يضاف إليها الأفكار التي تزورنا بها تربية سيئة تتوجه إلى الذاكرة أكثر من توجهها إلى الفكر. وهكذا تتشكل هناك عند سطح الذات الأساسية ذات طفيلية تعتمد على الذات الأساسية.

---

(1) ديكارت، تأملات ميتافيزيقية ص 165- 174.

(2) Bergson, Essai sur les données immediates de la conscience, p. 105(puf. Paris, 1976).

إن الأعمال الحرة ليست تلك التي تصدر عن الذات الطفيلية كما تقــول المدرســة الترابطية associationnisme، وإنما هي الأعمال التي تتبع من النفس الأساسـية[1] . إننا نكون أحراراً عندما تتبع أفعالنا من شخصيتنا كلها، عندما تعبر هذه الأفعال عنـها، عندما تشبهها كما يشبه الأثر الفني صاحبه. هذه الذات لا يمكن النفــاذ إلــى باطنــها لإدراكها إلا بواسطة الحدس.

من هنا ندرك كم تكون الأعمال الحرة قليلة بل نادرة عند ، الناس الذين اعتــادوا أكثر من غيرهم مراقبة أنفسهم ومحاكمة تصرفاتهم.

ينتقد برغسون الآلية التي نادى بها لابلاس وسبنسر وداروون لأنها تهمل الديمومــة أو الوقت . ويوجه النقد ذاته للغائية كما بدت عند ليبنز وغيره لانــها تــهمل الوقــت والديمومة . اما فلسفته فهي الفلسفة الحيوية" التي تقول أن الحياة منــذ انبثاقــها هــي تطور اندفاعة تمخضت عن ثلاثة أشكال هي النبات والحيوان والانسان[2].

أن الحتمية تعمد إلى تمييز الحالات النفسية عن بعضها البعض وتنتهي إلى تكويــن مفهوم آلي للذات. فتبين لنا هذه الذات مترددة بين شعورين متضادين، قبل أن تتبنــى إحدهما لأنه الأقوى. والحقيقة هي أن الذات عندما يخالجها الشعور الاول تتغير قليــلا عندما يخالجها الشعور الثاني، وهكذا نرى أنه في جميع اوقات المناقشة تتبدل الــذات ويتبدل معها الشعوران اللذان يحركانها، وتتشكل سلسلة من الحالات الديناميكية التــي تتداخل، وتتنافر وتنتهي إلى فعل حر بفضل تطــور طبيعــي[3] . إن الــذات تكــبر، وتغتني وتتغير على قدر ما تمر بالحالتين المتناقضتين. إذن لا يوجد بالضبط حالتــان متناقضتان ولكن العديد من الحالات المتتالية المختلفة التــي أتخيــل فيــها اتجــاهين متتالين. إنه لا يوجد سوى ذات واحدة تحيا وتنمو بتــأثير المحــاولات ذاتــها حتــى ينفصل عنهما الفعل الحر كما تنفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة[4] .

والواقع أن الحتمية لا تنفرد بتصور ترجح الذات بين شيئين قبل اختيار أحدهما بل تشاركها فيه القدرية فهي أيضاً تتفق مع الحتمية في أنها تسبق الفعل بنوع من الـترجح الآلي بين شيئين. ولكن التعليل يختلف. إذا اخترت أ يقول الحتميون: لقــد اختــبرت أ إذن كان ثمة سبب في إختياره، وإذا قلنا أن ب ممكن نغفل هذا السبب ونترك جانبــاً

(1) Ibid. pp. 123- 1OE 9.

(2) Bergson,l´evolution cratrice,p.83

(3) Bergson, Essai sur les données immediatés de la conscience p. 129.

(4) Ibid. p. 132.

شرطاً من شروط المسألة. ويقول القدرية إذا اخترت أ فقد ناقشــت وتــرددت،إذن ب كان ممكناً.

إن الخطأ في تمثل المسألة بهذا الشكل يكمن في إرجـاع الزمـان إلـى المكـان وإرجاع التتابع إلى الدفعة الواحدة. وفي النظر إلى النشاط النفسي كالنظر إلى خريطـة عسكرية.

إن الذي اوقعهم في هذا الخطأ هو اعتقادهم أن الحالات النفسية السابقة تؤدي إلـى نتيجة محددة تتعلق بها تعلق السبب بالمسبب. فإذا أمكننا معرفـة الحـالات السـابقة أمكننا التنبؤ بالفعل الذي تتمخض عنه. وقاسوا الحياة النفسية على الحالات الطبيعيـة. فقالوا: إنه يمكننا معرفة الفعل النفسي الآلي كما يمكننا معرفة الخسـوف والكسـوف وسائر الظواهر الفلكية. والحق أنه ليس ثمة من شبه بين الحالات الطبيعية والحـالات النفسية. فالحالات الطبيعية تتكرر ذاتها بينما الحالات النفسية لا تتكـرر بـل تتغـير بإستمرار[1] .

ويمكن تلخيص مفهوم الحرية عند برغسون بقولنا أن الحرية هي نسبة الذات إلـى الفعل الذي تتمه. هذه النسبة أو العلاقة لا تحدد لأننا أحرار. يمكـن أن تحلـل شـيئاً ولكن لا يمكن أن نحلل تطوراً، ويمكن أن نجزئ امتداداً ولا يمكن أن نجزئ ديمومة. وإذا عاندنا وحللنا فإننا نحول التطور إلى شيء، والديمومة إلى إمتداد. إن كل تحديـد للحرية يفسح مجالاً أمام الحتمية[2] .

إذا حددنا العمل الحر" بأنه العمل الذي يمكن أن لا يكـون" وقعنـا فـي معادلـة الديمومة والإمتداد وهذا يقود إلى الحتمية.

وإذا حددناه بأنه" العمل الذي لا يمكن أن نتنبأ به حتى ولو علمنـا مسـبقاً جميـع شروطه"، سقطنا أيضاً بمعادلة الديمومة بالإمتداد. وهذا يقود إلى الحتمية.

وإذا قلنا أن العمل الحر هو العمل الذي لا يتحدد ضرورة بمسببه كذلك ننتهي إلـى معادلة الديمومة بالإمتداد ومن ثم إلى الحتمية[3] .

---

[1] Ibid. p. 145.

[2] Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. Page 165.

[3] Ibid. pp. 165-166.

إن برغسون يربط الحرية إذن بمفهومي المكان والزمان، أو الإمتداد والديمومة.

والديمومة في داخلنا نحددها بأنها تعدد نوعي ولكــن دون شـبه بـالعدد، ونمـو عضوي على الرغم من أنه ليس كمية متزايدة، وتنوع صـرف دون أن يكـون فـي وسطه خصائص متميزة. باختصار أن اوقات الديمومة الداخلية ليست خارج بعضــها البعض.

أن ديمومتنا ليست لحظة تحل مكان لحظة ... انها تطور مستمر لمـاض يعـرض المستقبل ويتضخم في تقدمه .. أن الماضي يحفظ بشكل آلي في اللاوعي ، ويلاحقنـا في كل لحظة ويظهر بشكل ميول وافكار . بيد أن احياء المــاضي لا يـؤدي إلـى مرور الوعي مرتين في حالة واحدة لأنه اذا كانت الظروف واحدة كان المرء الــذي تؤثر عليه ليس ذاته. أن شخصيتنا تتغير باستمرار بفعل التجارب التي تمـر بـها . انها تولد وتكبر وتنضج دون توقف [1] .

وماذا يوجد في الديمومة خارجنا؟ لا يوجد سوى الحاضر. لا شك في أن الأشـياء الخارجية تتغير، ولكن اوقاتها لا تتتابع إلا بالنسبة لوجدان يتذكرها.

وهكذا نجد في الوجدان حالات تتتابع دون ان تتمايز ويوجد في المكان مجموعـات تتمايز دون ان تتتابع بمعنى ان واحدتها لا تكون عندمـا تبـدو الأخـرى. إذا فـي خارجنا، يوجد واقع دون تتابع، وفي داخلنا يوجــد تتـابع دون واقـع exteriorité مقابل[2] . بإختصار ان الديمومة(التغير المستمر في الذات دون تكـرار) تؤكـد ان الحتمية لا تسود حياة الإنسان،فهو إذن حر وإن إدراك الحرية لا يتم إلا بالحدس الـذي يمكنه وحده النفاذ إلى داخل الذات.

ب-الحرية فرضية الأخلاق:

يقول كانط أن مبادئ الأخلاق هي التي تحدد الإرادة. وتكون تلك المبـادئ ذاتيـة عندما يعتبرها المرء قيمة بالنسبة له، وتشـكل عندئـذ الحكـم maximes وتكـون موضوعية عندما تعتبر قيمة بالنسبة لجميع الناس، وتصدر عن العقل المحض الـذي يحدد الإرادة. وإذ لم يحدد العقل الإرادة وعزونا ذلك إلى مادة الإرادة كاللذة وسـواها

---

(1) Bergson,l´evolution créatrice,edition,1927,p.44-45.

(2) Ibid . p. 170.

حصلنا على مبادئ خلقية حسية وليس على قوانين أخلاقية عامة لأن اللذة ترجع إلى شرط ذاتي حسي(1).

وإذا تقرر ان شكل القانون صادر عن العقل، لم يعد القانون الخلقي موضوعاً للحس، أو تابعاً للظواهر الخارجية، وغدا مختلفاً عن جميع المبادئ التي تحدد أفاعيل الطبيعة بناء على قانون السببية، إذ أنه في الحالة الأخيرة تكون المبادئ المحددة هي الظواهر ذاتها. وهذا يؤدي إلى القول أن الإرادة غير خاضعة لقانون السببية ومستقلة عنه. وهذا الإستقلال ندعوه الحرية (2).

إن القانون الخلقي والحرية متلازمان، يفترض وجود أحدهما وجود الآخر: ولكن من أين تتولد معرفتنا للقانون الخلقي؟ لا يمكن أن تتولد من الحرية لأن الحرية لا يدركها الوجدان مباشرة(الفكرة الاولى عنها سلبية)، ولا يمكن استنباط الحرية من التجربة، لأن التجربة لا تتناول سوى الظواهر الطبيعية الميكانيكية حيث تنعدم الحرية. ينبغي الإقرار إذن أننا نعرف القانون الخلقي مباشرة بواسطة الوجدان أثر صياغته من قبل العقل. والقانون الخلقي يقودنا تواً إلى فكرة الحرية.

إننا نعي(بالوجدان) القانون الخلقي كما نعي المبادئ النظرية الصرفة إذ نبصر ضرورتها وتجردها عن الظروف الحسية وفرضيتها من قبل العقل المحض. وكذلك ندرك وجود الإرادة الحرية من القانون الخلقي كما ندرك وجود العقل من المبادئ النظرية الصرفة (3)

إن إستقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لجميع القوانين الخلقية والواجبات المنطبقة عليها. وكل نفي للحرية يناقض مبدأ الواجب الخلقي. إن مبدأ الأخلاق الوحيد يكمن في إستقلال الإرادة عن مادة القانون الخلقي(أي عن الشيء المرغوب فيه) كما يكمن في تحديد الاختيار من قبل الشكل القانوني العام. وهكذا يعبر القانون الخلقي عن إستقلال العقل المحض، أي عن الحرية، وهذه الحرية هي الشرط الشكلي لجميع الحكم maximes التي به تتوافق مع القانون الخلقي الأسمى (4)

---

(1) Kant,Critique de la raison pratique(Presse universitaire de france,Paris,1943) p. 17

(2) Ibid. p. 23.

(3) Ibid. p. 29.

(4) Ibid. p. 33.

الحرية بنظر كانط صفة الكائن المفكر أي الإنسان، وهي نوع من العلية التـــي لا تخضع لأي مبدأ حسي [1]. ويمكن أن نحددها على الشكل التالي: "الحرية الخلقية هــي إستقلال الإرادة عن جميع القوانين خلا القانون الخلقي" [2].

ويخطئ كانط المفكرين الذين إعتقدوا أن بإستطاعتهم تحديد الحرية بواسطة مبادئ حسية، واعتبروها صفة نفسية يقتضي شرحها فحص طبيعة النفس والدواعي المؤثـرة بدل إعتبارها المقولة الإستشرافية اللازمة لسببية الإنسان الـــذي ينتمـي إلـــى عـــالم الحس[3].

هناك فرق بين السببية الطبيعية والسببية الخلقية. الاولى خاضعة لمفهوم الزمـــان: كل حادث يقع نتيجة لشروط سبقته في الزمان أما العمل الصادر عن الإنسان فليـــس نتيجة لشروط سابقة، والإنسان يشعر أنه صادر عن عقله.

أضف إلى ذلك الضمير الذي نملكه والذي يؤنبنا عندمـــا نرتكـب جرمـــاً بمـلء حريتنا، بينما نشعر أننا أبرياء عندما نرتكب خطأ بدون قصد أو بسبب الضرورة.

وثمة خطر آخر يهدد الحرية هو القول ان الله هو خالق كل شيء في الطبيعة بمـــا في ذلك أفعال الإنسان. وما الحرية التي يشعر بها سوى ســبب أخـير فـــي سلسـلة الأسباب التي اولها السبب الاول أو الله. والحق بنظر كانط هـــو ان الله خلـق مـــادة الأشياء noumène ولم يخلق الزمان والمكان. إن الزمان والمكان شـــكلان قبليـــان ضروريان يخلعهما الإنسان على المادة ليدرك الأشياء الظاهرة [4] . وكما إنـــه مـــن الخطأ القول ان الله خلق الظواهر phénomémes، كذلك من الخطأ القول أنه خلــق أفعال الناس. إنه لم يخلق سوى المادة noumène والناس.

ليست الحرية هي الفرضية الوحيدة للقانون الخلقي، إذ يوجد إلى جانبها فرضيتـــان أخريان هما خلود النفس ووجود الله: hypothèse، Postulat والحريـــة تفرضــها ضرورة استقلال الإرادة عن تأثير عالم الحواس. وخلود النفـــس تفرضــه ضـــرورة وجود مدة كافية لإتمام الواجب الخلقي أو تنفيذ القـــانون، أمـــا وجـــود الله فتفرضـــه ضرورة تحقيق الخير الأسمى أو السعادة الذي يتم بتوافق الطبيعة مع القانون الخلقي.

---

(1) Ibid. p. 69.
(2) Ibid. p. 100.
(3) Ibid. p. 100.
(4) Ibid. p. 109.

والخلاصة ان كانط يميز بين الظواهر والأشياء بالذات أو بين عالمين: عالم محسوس وعالم معقول. ويقول ان الإنسان يجمع بين العالمين. فهو من حيث انه منتم إلى عالم الحس، يخضع لقوانين الطبيعة، ومن حيث أنه منتم لعالم العقل يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة. هذه القوانين ليست تجريبية بل مؤسسة على العقل وحده دون سواه. والإنسان من حيث هو كائن عاقل لا يستطيع ان يتصور علية إرادته الخاصة إلا في ظل فكرة الحرية. ذلك لأن الإستقلال عن العلل المحددة للعالم المحسوس هو الحرية ذاتها.

إن الإنسان ككائن عاقل ينسب لذاته إرادة تصدر عنها أفعاله الخلقية ولا تترك لحسابه شيئاً ينتمي لرغباته أو ميوله. والإرادة هي ضرب من العلية لدى الكائنات العاقلة. والحرية هي خاصة تلك الإرادة وتتمثل في قدرتها على ان تعمل مستقلة عن العلل الغريبة أو القوانين الطبيعية. وهكذا تغدو الحرية فرضاً ضرورياً للعقل من كائن يعتقد ان لديه وعياً بإرادة اعني لملكة تختلف إختلافاً تاماً عن ملكة الرغبة البسيطة. وهي فكرة بسيطة لا يمكن توضيحها بالتجربة كما لا يمكن ان تفهم أو تدرك أو تفسر[1] .

وإذا كانت الإرادة تعمل مستقلة عن قوانين الطبيعة فلا يعني ذلك أنها غير خاضعة لأي قانون، إنها خاضعة لقانونها الذاتي وهو القانون الخلقي الذي يصنعه العقل العملي؛ والقانون الخلقي يتمثل بالواجب ويصاغ بما يلي: " لا ينبغي العمل إلا بمقتضى قاعدة يمكن لها ان تكون موضوعاً لذاتها بصفتها قانوناً كلياً " ويردفه كانط بقانونين آخرين هما:" أعمل بحيث تعامل الإنسانية كغاية لا كوسيلة "؛ " إعمل كما لو كنت مشرع القانون "[2] .

إن نقطة الضعف في نظرية كانط تكمن في اعتقاده بأن الأخلاق مصدرها العقل فقط دون الرغبات والميول، وفي قوله ان الإرادة تعمل مستقلة عن قوانين الطبيعة..

ج- الحرية حقيقة الروح الوحيدة:

يذهب هيغل[3] إلى أن الحرية ماهية الروح أو حقيقتها كما ان الثقل ماهية المادة. ويوضح فكرته هذه قائلاً ان المادة مركبة من أجزاء منفصلة تتجه جميعاً نحو المركز، إذ ليس ثمة وحدة في المادة، ولذا تبغي وحدتها وتجهد لتجاوز ذاتها. أما

---

(1) كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ص 187.

(2) المصدر عينه، ص 159- 160.

(3) هيغل، مختارات(ترجمة الياس مرقص دار الطليعة، بيروت،1987) ج2، ص 83-87.

الروح فهو بالعكس يملك مركزه في نفسه ويجد وحدته داخل ذاته. وتلك بالضبط هي الحرية: حين أكون تابعاً أنتسب لكائن آخر ليس أنا ولا أستطيع ان أكون بدون هذا الكائن الخارجي. أما حين أكون في نفسي فأنا حر.

إن حرية الروح ليست في وجود لا يتحرك، بل هي النفي الدائم لكل ما يهدد الحرية. الروح فاعلية، إنه ليس كائناً جاهزاً تام الصنع، انه ينتج ذاته، يخلقها لأن فيه نزوعاً دائماً إلى إكمال حقيقته .

وإذ ينتج الروح ذاته يفعل ذلك حسب معرفته بنفسه. فكل شيء يعود إلى وعي الروح لذاته. وعندما يعلم الروح انه حر يتحرر، وحين يجهل أنه حر يكون عبداً راضياً بعبوديته.

ويربط هيغل الحرية بالإرادة، فالإرادة بنظره بدون حرية كلمة فارغة، والحرية إذن سمة أساسية للإرادة. هذه الإرادة ليست ملكة منفصلة عن الفكر، إنها الفكر من حيث يترجم في الوجود، اومن حيث هو رغبة في إعطاء ذاته وجوداً.

إن الفرق بين الفكر والإرادة هو فرق السلوك النظري والسلوك العملي. الفكر مطلق، كلي، لا يتعين، والإرادة تخصص، تعين، حد. والحرية هي اللامعين والتعين معاً. إن النظري جوهرياً محوي في العملي، إذ من غير المعقول ان يكون للمرء إرادة بدون فهم أو فكر. بالعكس الإرادة تحوي في ذاتها النظري لأنها تعزم اولاً داخلياً؛ إن الإرادة الحرة كي لا تبقى مجردة يجب أن تعطي نفسها وجوداً، والمادة الحسية لهذا الوجود هي الأشياء الخارجية.

ويرفض هيغل المفهوم الخاطئ للحرية الذي نجده عند الإنسان العادي، والذي يعتقد انه حر عندما يسمح له بأن يفعل ما يشاء دون قيد وبشكل تعسفي. إن الإنسان لا يكون حراً في العسف، إنما يكون حراً بالعقل، أي عندما يصدر في تصرفاته عن رؤية وتفكير ووعي.

ويشير هيغل أخيراً إلى الإلتباسات التي تعرض لها مفهوم الحرية والآثار العملية الجبارة التي تستتبعها. ويرى إن شعوباً عديدة ومفكرين كباراً لم تتبلور عندهم فكرة الحرية كالإغريق والرومان وأفلاطون وأرسطو والرواقيين، وإن المسيحية فقط هي التي أدخلتها في العالم عندما جعلت الفرد ذا قيمة لا نهاية لها.

د- الحرية مساوقة للوجود:

تلك هي مقولة الفلسفة الوجودية، ولا سيما جان بول سارتر [1] الذي يقول إنه من المستغرب أن نفكر في مسألة الإرادة الحرة والحتمية، وإن نسوق الأمثلة تأييداً لهذه أو لتلك دون أن نحاول في البدء سبر معنى العمل action.

إن العمل يعني تغيير هيئة العالم، إنه وضع الوسائل في سبيل الوصول إلى غاية. فهو في مبدأه غائي وهذا يفترض الإلغاء أو الإنعدام، أي أنه يهدف إلى ما هو غير موجود وينفي ما هو كائن أو يتجاوزه.

لقد أخطأ الحتميون وأنصار الحرية على السواء عندما أهتم الآخرون- في سياق بحثهم عن معنى الحرية وتحديد إطارها- بالتفتيش عن قرارات لا يسبقها دواع أو بواعث، وأعمال إرادية متقابلة تتوازن فيها الدواعي أو البواعث. في حين أجاب الحتميون بأنه لا يوجد عمل دون داع وضربوا مثل رفع اليد اليمنى لا اليسرى الذي يدل على وجود دواع أو بواعث تعطيه دلالته.

صحيح أن العمل لا بد له من دافع ولكن الدافع ليس هو السبب. إنه مرتبط بالغاية أي بما هو غير موجود non existant؛ وهو يشكل جزءاً من العمل غير متميز عنه. وكل من الدافع والعمل والغاية يعلن الآخرين. فالعمل يقرر غاياته ودوافعه، وهذا العمل ليس سوى تعبير عن الحرية.

إن دراسة الحرية تقتضينا وصفها. بيد أن هذا الوصف عسير لأنه يفترض وجود ماهية والحرية ليست ماهية. إنها أساس جميع الماهيات في العالم لأن الإنسان يكتشف الماهيات أثناء تخطيه العالم باتجاه إمكاناته الخاصة. وهي ليست صفة لطبيعتنا وإنما هي رداء كياننا.

إن الحقيقة البشرية كائن من شأنه إعدام العالم أو نفيه neantiser وهذا النفي والحرية شيء واحد. الوجود بالنسبة للفرد Pour-soi هو نفي الذات en-soi التي هي هو. وفي هذه الشروط ليست الحرية سوى هذا النفي، بها ينفر الفرد من كيانه وماهيته ولهذا نقول أن الوجود يسبق echâpe الماهية ويقررها.

---

(1) Sartre, L'être et le néant(Ed. Gallimard, Paris, 1943) pp. 468-615.

إن الحرية هي العدم neant الذي يكون موجوداً في قلب الإنسان ويجبره على صنع نفسه بدل ان يكون فقط. ليس هذا الوجود سوى الاختيار être c'est choisir، إذ لا شيء يأتيه من الخارج ولا من الداخل. إنه متروك كلياً دون أية مساعدة. وهكذا ليست الحرية كائناً، بل هي كيان الإنسان أي نفي وجوده.

ونحن نستطيع على ضوء هذا المفهوم للحرية أن نسلط الضوء على علاقة الحرية بالإرادة. هناك نزعة تقول ان الأعمال الحرة هي الأعمال الإرادية ذاتها، يمثلها ديكارت الذي يذهب إلى أن الإرادة حرة ولكن الشهوات الفيزيولوجية ليست حرة. وبعده حاول البعض أن يثبتوا حتمية نفسية صافية. ثم حاول آخرون أن يتوسطوا فذهبوا إلى أن الإنسان حر ومجبر في آن واحد. حر من ناحية إرادته ومجبر من ناحية شهواته. وبقدر ما يتغلب على شهواته يكون حراً وقد نصح الرواقيون بالتوافق مع الأهواء من اجل السيطرة عليها.

يرفض سارتر هذه الثنائية في صميم الوحدة النفسية للإنسان. ويذهب إلى أن الأهواء لا تؤثر على الإرادة، وعليه فيجب أن يكون الإنسان أما حرا وأما مجبراً.

إن الإرادة بنظره ليست ملكة نفسية قائمة بذاتها مستقلة، وإنما هي مظهر من مظاهر الحرية. إنها قرار فكري بالنسبة لغايات معنية. ولكنها لا تخلق هذه الغايات. وهكذا تكون الحرية أساس الغايات التي أحاول تحقيقها بواسطة الإرادة أو الشهوات. والأعمال الإرادية مثل الشهوات ليست سوى مواقف ذاتية نحاول بواسطتها الوصول إلى الغايات الموضوعة من قبل الحرية.

إن الداعي motif هو سبب العمل أي مجموعة الاعتبارات العقلية التي تبرره: إن الدواعي إلى الحرب مثلاً هي الخطر المحدق بالبلاد، الأخطار الداخلية، الصراع الاقتصادي الخ.. أما الباعث mobile فهو ذو طابع ذاتي، إنه مجموعة الرغبات، والانفعالات والشهوات التي تدفعنا إلى القيام بعمل ما. وليس للدواعي والبواعث سوى الوزن الذي يقلدهما إياه مشروعنا أي إنتاج الغاية الحر أو العمل المزمع تحقيقه. وعندما نناقش المسألة نستعرض الدواعي والبواعث وعندما تتدخل الإرادة يتخذ القرار ولا يكون لها من دور سوى الإعلان عن القرار المتخذ. ويؤكد سارتر على ان الإرادة ليست مظهراً ممتازاً للحرية وإنما هي حدث نفسي ذو تركيب خاص يشبه سائر الأحداث النفسية وينتمي مثل سائرها إلى الحرية.

إن عمل الحرية الأساسي هو الإختيار، إختيار نفسي في العالم وفي نفس الوقت اكتشاف العالم، وهذا الإختيار يكون واعياً أي مصحوباً بالوعي.

ينبغي تجنب الوهم الذي يجعل من الدواعي والبواعث موضوعاً للحرية التي تتخذ قرارها بناء على هذه الدواعي والبواعث. والحقيقة هي العكس، عندما يوجد دواع وبواعث، أي تدقيق في الأشياء وتراكيب العالم يوجد وضع للغايات وبالتالي إختيار. ولكن لا يعني هذا ان الإختيار غير واع، إنه يشكل مع الوعي شيئاً واحداً. فالإختيار هو الوعي والوعي هو الإختيار. إن الإختيار هو الذي يخلق جميع الدواعي والبواعث التي تقودنا إلى أفعال جزئية، وهو الذي يرتب العالم مع جميع دلالاته.

إن هذا الإختيار لا يحدث في لحظة أو أخرى، كما اعتقد هسرل Husserl خطأ، وإنما الإختيار يتم بإستمرار لأنه وعي والوعي هو الذي يقرر الزمن. إن اختار معناه أن أنفي أو أنعدم وهذا يعني أن مستقبلاً يعلن لنا ما نحن كائنون الآن مع إعطاء معنى لماضينا.

ويلاحظ سارتر أن الإختيار على الرغم من أنه حر، لا يتم بالضرورة أو بالعادة بصورة سارة. فكثيراً ما يتم يرافقه الأسى أو الشقاء،إذ يمكن أن يكون هروباً، أو يتحقق بنية سيئة. الخ وقد يحدث أن نختار عدم الإختيار. وفي جميع هذه الأحوال نتحمل عبء مسؤولية الغايات التي اخترناها. إننا نحن الذين نختار أن نكون عظماء أو أشرافاً أو حقيرين أو أنذالاً وعندما نختار النذالة وأشبه إنما نفعل ذلك في سبيل غايات أخرى غير النذالة.

ويجمل سارتر النتائج التي توصل إليها بما يلي:

اولاً: ان النظرة الاولى على الحقيقة الإنسانية تعلمنا أن الوجود معناه العمل والتوقف عن العمل معناه التوقف عن الوجود. وعلماء النفس الذين بينوا التراكيب الميكانيكية للميول والإنتباه والإدراك كانوا على حق، مع التنبيه على أن تكون الحركة عملاً. وكذلك التجريبيون كانوا على حق عندما قالوا أن الكائن البشري هو وحدة سلوك عضوية. إن كوني طموحاً أو جباناً معناه ان أتصرف بطريقة أو أخرى في ظروف أو آخر.

ثانياً: إذا كانت الحقيقة الإنسانية عملاً، فهذا يدل على أن ما يحدد عملها هو العمل ذاته. وإذا إعتقدنا أنها تحمل على العمل بشيء سابق على العالم أو على الإنسان، فإن أعمال الإنسان تستحيل إلى سلسلة من الحركات. إن وجود العمل يفرض إستقلاله.

ثالثاً: وبما أن العمل ليس حركة صرفا، فيجب أن يحدد بالنية intention وهذه النية ليست سوى تخطى الواقع المعطى نحو نتيجة متوخاة. ولا يمكن أن نفسر النية الواقع المعطى حتى ولو أدعينا أنها تتبع منه. وإذا أردنا أن نفسر النية بالغاية فيجب أن نحذر من أن ننسب إلى الغاية واقعاً معطى. إن النية تضع الغاية خارجاً منها وتبدو بشكل غاية تفصح عنها(عن النية).

رابعاً: إن النية تختار الغاية والغاية تظهر العالم، أو بعبارة الأخرى إن العالم يظهر بهذا الشكل أو بآخر حسب الغاية المختارة. والغاية بتسليط الضوء على العالم تغدو حالة العالم المتوخى وغير الموجود بعد.

خامساً: بما أن الواقع المعطى لا يفسر النية، وجب على هذه النية أن تنشق عن الواقع مهما كان شأنه. هذا الإنشقاق ضروري للتدقيق في الواقع المعطى، وهذا التدقيق لا يمكن أن يتم إلا على ضوء الغاية. وهكذا نجد النية تضع الغاية ثم تختار وتدقق في الواقع على ضوء الغاية.

سادساً: إذا كان الواقع المعطى لا يبدو إلا في إطار النفي أو الإنعدام فهو لا يعني أنه خارج نطاق الوعي. ولكن إذا كان الوعي يطال الواقع فهذا لا يعني أن الواقع يحدد الوعي. إن الوعي ينفي الواقع ويوجد بشكل انطلاق من واقع موجود إلى غاية غير موجودة بعد. وهذا يؤدي إلى القول أن حرية الفرد حرية ملتزمة دائماً، وليست قدرة غير محدودة. إننا لا نعي أنفسنا إلا بشكل إختيار في طريق العمل. ولكن الحرية هي بكل بساطة إختيار غير مشروط.

سابعاً: إن هذا الإختيار الذي يعمل دون مرتكز يستند إليه، والذي يملي على نفسه دواعيه، يبدو غير معقول absurde deraisonnable. ذلك لأن الحرية هي إختيار الوجود ولكنها ليست أساس الوجود. ويكفي أن نقول أن الحقيقة الإنسانية يمكن أن تختار كما تشاء ولكنها لا تستطيع أن لا تختار.

ثامناً: إن المشروع projet الحر أساس لأنه يشكل وجودنافي هذا العالم

ولا يمكن اعتبار الطموح أو المحبة أو مركب النقص مشاريع أساسية. هذا المشروع الأساسي لا يتعلق فقط بهذا الشيء أو بذاك في العالم بل يتناول كياني في العالم بصورة كلية. وهو يطرح كغاية له نوعاً من العلاقة يريد الفرد أن يتجاوز معها. وهو يفرض الزمان والمكان يعني أنه إختيار يتم في العالم، لأن إختياراً يبدأ

من لا شيء وضد لا شيء يصبح إختيار لا شيء وينتهي أمره. وهذا المشروع يجب أن يتجدد بإستمرار وإذا أنجزت مشروعاً فهناك احتمال لمشروع آخر يتلوه وهكذا ينفي المشروع الجديد المشروع السابق ويحل مكانه.

مناقشة خصوم الحرية:

عندما يجزم سارتر بوجود الحرية ويمنحها هذا الدور الأساسي في حياة الإنسان لا يغفل الإعتراضات التي يثيرها خصوم الحرية، بل يتصدى لها ويرد عليها. إن حجتهم الحاسمة ترجع إلى تذكيرنا بعجزنا inpuissance. فنحن لا نستطيع أن نغير وضعنا بمشيئتنا كما أننا عاجزون عن تغيير أنفسنا. فأنا مثلاً لست حراً في أن أخرج عن طبقتي وقوميتي وعائلتي ولا أن أقهر شهواتي وعاداتي. إنني ولدت عاملاً فرنسياً أحمل معي جرثومة السل. أما خضوعي للطبيعة وقوانينها فهو بين، إنني لا أصنع الطبيعة ولكن الطبيعة تصنعني. إنني صنع الإقليم والأرض والعرق والطبقة واللغة وتاريخ الجماعة التي أنتمي إليها، والوراثة وظروف طفولتي والعادات المكتسبة والحوادث الكبيرة والصغيرة التي تمر بي.

إن كثيراً من هذه الأشياء لا إعتبار لها، فمقياس خصومة الأشياء ليس مقياسا ضد حريتنا لأن هذا المقياس نضعه نحن بناء على الغاية التي نضعها. إن الصخرة التي تبدو عقبة كأداء إذا أردت زحزحتها تصبح على العكس مساعداً قوياً إذا أردت تسلقها لمشاهدة المنظر الجميل. إن الأشياء بحد ذاتها حيادية تنتظر ان تسلط عليها الأضواء من قبل غاية ما لتبدو مساعدة أو خصماً. تستطيع الأشياء في البداية أن تحد من حريتنا في العمل ولكن حريتنا هي التي تكون الإطار والتكنولوجيا والغايات التي تبدو حدوداً لحريتنا بالنسبة إليها. إن حريتنا هي التي تضع الحدود التي ستصادفها بعد ذلك. ثم إن المقاومة التي تلقاها الحرية في العالم ليست خطراً على الحرية بل هي ميدان يسمح لها بإثبات وجودها. وبدون هذه المقاومة لا معنى للحرية والحتمية.

ويستبعد سارتر المفهوم الشائع للحرية القائل إنها تعني الحصول على ما نريد. إن الحرية معناها فقط استقلال الإختيار . ولكن الإختيار يجب ان يميز عن الحلم والأمنية بإفتراض بدء التحقق. فالسجين ليس حراً في الخروج من السجن وليس حراً في تتمي الخروج ولكنه حر دائماً في التفتيش عن طريقة للخروج.

يجب الإجابة على هذا السؤال: هل يحدد الواقع الحرية؟ ان الواقع ليس سبباً للحرية لأنه لا يستطيع ان ينتج سوى الواقع. وليس شرطاً ضرورياً لها لأننا نبحث

في نطاق الإمكان لا الضرورة. وليس مادة لا غنى عنها لعمل الحرية لأنها تصبح عندئذٍ صورة أرسطية. ولا يدخل في تركيب الحرية نفي للواقع. إن الواقع هو ببساطة إمكان صرف تعمل الحرية على نفيه لتغدو إختياراً.

إن الحقيقة الإنسانية تصادف في كل مكان مقاومة وعقبات لم تخلقها هي. ولكن هذه المقاومة وهذه العقبات ليس لها معنى إلا في الإختيار الحر وبه، ذلك الإختيار الذي هو حقيقة الإنسان. إن الواقع يبدو في عدة مظاهر أو طرق هي المكان والجسم والمحيط والموضع والعلاقة بالآخرين. وكلها عناصر تدخل في تركيب ما سمي الموقف Situation.

الموضع:

إنه المكان الذي أسكن فيه: بلادي بأرضها ومناخها وثرواتها، وكذلك نظام الأشياء المحيطة بي: الطاولة الواقعة بمحاذاة الشباك، الشارع والبحر.

يقول أنصار الحرية أنه من الممكن، إنطلاقاً من الموضع الذي نحن فيه، أن ننتقل إلى عدد لا يحصى من المواضع. أما خصوم الحرية فيقولون إن الموضع يرتبط بشروط أخرى لوجودي كالإقليم ونوع الطعام، وأن عدداً كبيراً من المواضع لا يسمح لي بها.

الحقيقة هي أن الإنسان يتلقى موضعه بين الأشياء ولكنه هو الذي يحدد هذا الموضع. فبدون الإنسان لا يوجد فضاء ولا موضع.

وتحديد الموضع هذا لا يتم إلا بالنسبة لغاية. وعلى ضوء الغاية يتخذ موضعي دلالته فيكون طبيعياً مستحباً أو منفى كريهاً، تبعاً للغاية التي تضعها الحرية يبدو الموضع عائقاً لهذه الحرية أو مساعداً إياها. عندما قيل لمهاجر يهم بمغادرة فرنسا إلى الأرجنتين: إن الأرجنتين بعيدة. أجاب: بعيدة من أين؟ إن الأرجنتين بعيدة حقاً عن الناس الذين لم تزعجهم الإقامة في فرنسا وإعتبروها واجباً وطنياً. أما بالنسبة لثائر أممي فإن فرنسا كالأرجنتين تعتبر مركز العالم.

ولكن إذا ما إعتبرنا أرض فرنسا كموضع مطلق لنابناء على نزعتنا القومية وإذا حدثت كارثة أكرهتنا على الذهاب إلى الأرجنتين فإن الأرجنتين ستبدو لنا بعيدة جداً.

وهكذا تخلق الحرية العوائق التي نتذمر منها. وهي التي، بوصفها غايتها، تظهر موضعنا بشكل عقبة لا تقهر أو من الصعب إجتيازها لتحقيق غايتنا.

الحق يقال إنني عندما اولد أتخذ موضعي، ولكنني مسؤول عن الموضع الذي أتخذه. بدون الموضع لا توجد حرية كقدرة على الإختيار والإعدام، وبدون الحرية لا معنى للموضع ولا سبيل لكشفه.

الماضي:

كلنا له ماض، يبدو هذا الماضي غير قابل للمعالجة، كما يبدو من غير الممكن تغييره. ولكن هذا الماضي لا يحدد أفعالنا كما تحدد الأحداث الماضية الأحداث التالية، كما أنه لا يمكن أن يكون الحاضر ويخطط إلى المستقبل لأن الحرية إختيار وتغيير تحددها الغاية التي ترمي إليها أي المستقبل الذي تطمح في أن تكونه.

الماضي كله هناك، ضاغط، حاكم، ملح، ولكني أنا الذي أختار معناه والاوامر التي يصدرها بواسطة الغاية التي أتوخاها. وهكذا إنه يأتي تأثير الماضي من المستقبل، والمستقبل هو الذي يقرر ما إذا كان الماضي حياً أو ميتاً. فقوة الماضي وتأثيره مستمدة من المستقبل.

إن هذا القرار المتعلق بقيمة الماضي ونظامه وطبيعته هو ما ندعوه بالإختيار التاريخي. وإذا كانت المجتمعات البشرية تاريخية، فإن هذه الخاصة لم تتأت لها لأن لها ماض، ولكن لأنها إتخذت الماضي بمثابة أثر من الآثار. عندما قررت الرأسمالية الأميركية التدخل في الحرب العالمية الاولى لأنها رأت فيها عمليات مربحة لم يكن تدخلها تاريخياً بل نفعياً. ولكنها عندما إستعادت العلاقات الماضية بين أميركا وفرنسا وأعطتها معنى الدين الذي يجب أن يدفعه الأميركيون للفرنسيين غدا الأمر تاريخياً وعبر عن منحاه التاريخي الكلمة الشهيرة " لافايت، نحن هنا" (La Fayette). ولكن إذا إقتضت المنفعة إنحياز الأميركان إلى جانب الألمان، لكان من الممكن أن ينشروا دعاية تقول أن قرابة الدم التي تربطهم بالألمان هي التي تدعوهم إلى نصرة إخوانهم.

وهكذا ترانا نختار ماضينا على ضوء غاية ما نتوخاها، وعندئذ يفرض الماضي نفسه علينا ويسيطر على أعمالنا لأنه جسد الغاية التي وضعناها ولأنه في صميم العالم يضرب في عمق الماضي العالمي أو التاريخ العالمي.

باختصار، إن الماضي كالموضع يتدخل في الموقف عندما يسبغ الفرد، بواسطة إختياره، على الماضي، قيمة ونظاماً وإلحاحاً من خلالها يؤثر على تصرفاته وسلوكه.

المحيط:

ينبغي عدم الخلط بين المحيط والموضع الذي إحتله: المحيط هو مجموعة الأشياء التي تحيط بنا من ناحية درجة عداواتها أو مساعدتها لنا.

إني ملقى منذ وجودي وسط موجودات مختلفة عني تنطوي على مقدار من الصداقة أو العداوة لي. أريد مثلاً أن أصل بسرعة على دراجتي إلى المدينة المجاورة. هذا المشروع يفترض غاياتي المتوخاة ووضعي والمسافة التي تفصلني عن المدينة التي أقصد وموافقة الوسائل المستعملة لبلوغ الغاية المبتغاة. ولكن إنثقاب دولاب، أو إشتداد حرارة الشمس، أو هبوب الريح الشديد الخ كل هذه العوامل التي تحدق بي تشكل المحيط.

بيد أن هذه العوامل لا تظهر إلا بمشروعي الأساسي، فبالنسبة إليه يكون الريح جيداً أو معرقلاً، وتكون الشمس ملائمة أو محرقة الخ.

هذه الأشياء لا يمكن إنكارها وهي ليست عقبة في وجه حريتنا بل الحرية هي التي تظهرها. إن الحرية تفرض وجود محيط نغيره: عقبات نجتازها، أدوات نستعملها. وإذا كانت الحرية تعرف بأنها حرية التغيير فهي تفترض وجود شيء مستقل عنها تغيره وتفصل به. إن النفي الداخلي هو الذي يجعل الشيء مستقلاً عنا En- Soi.

في البدء لا يوجد هنا ولا هذا ولا ذاك، والواقع المعطى هكذا موجود خام. وبتجاوزه من قبل الحرية نعطيه معنى الشيء.

والخلاصة إننا لا ننفصل عن الأشياء إلا بواسطة حريتنا. إن الحرية هي التي تظهر الأشياء مع كل ما فيها من تشابه وإلتباس وتضاد. إن الحرية لا تضيف شيئاً إلى الأشياء ولكنها تظهر أن ثمة أشياء.

القريب:

إن العالم الذي أعيش فيه ليس مأهولاً بالآخرين الذين التقيهم في الطرقات فحسب، وإنما مليء بالمركبات المعدة للإستعمال التي تنطوي على دلالات لم تعطها إياها مشاريعي الحرة. وسط هذا العالم أحاول أن أستكشف دلالات ممكنة خاصة بي.

عدا الدلالات الممكنة العديدة يوجد إذن دلالات وضعية لم أبدعها أنا مثلاً الدلالات الكثيرة التي الفيها في المدينة التي أسكنها: الشوارع، المنازل، المخازن، مركبات النقل، لوحات الإشارة، أصوات الإنذار، الأصوات المختلفة الخ... في عزلتي أكتشف حقاً الموجود الخام: هذه الصخرة مثلاً، وأنا أعطيه دلالاته: إنها عقبة يجب تجنبها، إنها شيء يستحق التأمل، إنها صالحة للبحث الخ. ولكنني عندما أشاهد منزلاً، لا أشاهد موجوداً خاماً بل موجوداً له دلالة لم أضعها أنا له: إنه بناء معد للسكن أو ليكون مكاتب شركة الغاز، أو ليكون سجناً الخ.

ثم هناك ناحية الإنتماء إلى الجنس البشري الذي يحدد باستعمالي التقنية الحضارية: معرفة المشي والأخذ، والتقدير، والكلام والتمييز بين الخطأ والصواب الخ. وهناك الانتماء القومي الذي هو حقيقة الإنتماء الإنساني، كما أن حقيقة إنتمائنا القومي يتمثل بإنتمائنا العائلي والإقليمي والمهني واللغوي الخ. ويخلص سارتر إلى القول بأنه لم يلق فقط في وجه موجود خام، بل القي في عالم، عامل، فرنسي، له دلالاته التي لم يوجدها بنفسه.

إن وجود الآخرين يضع حدوداً لحريتي. إنني فرنسي أو عربي، مسيحي أو يهودي أو مسلم، جميل أو قبيح الخ... هكذا أبدو بنظر الآخرين. إنني شيء لم أختر أنا صفاته هذه.

ولكن هذه الحدود ليست من صنع الآخرين، إنها فقط توجد بسبب وجود الآخرين. إن الحرية لا تحدها سوى الحرية، إذن إن حريتي محدودة بحرية الآخرين.

وإذا كانت حرية الآخرين تضع حدوداً لحريتي فإنني لا أستطيع أن أشعر بوجودها(الحدود) إلا إذا أخذت هذا الكائن الذي هو أنا في نظر الآخرين وأعطيته معنى على ضوء الغايات التي إخترتها. وهكذا تغدو هذه الحدود خارجية، ولأنها خارجية لم يمكن إعتبارها عقبات حقيقية للحرية أو حدوداً مفروضة. فالحرية عامة وغير نهائية، وهذا لا يعني إنها لا حدود لها بل يعني أنها لا تصادف حدوداً. إن

الحدود الوحيدة التي ترتطم بها الحرية في كل لحظة هي تلك التـي تفرضـها علـى نفسها والتي أشرنا إليها أثناء الكلام عن الماضي والمحيط والتقنية.

الموت:

لقد أعتبر الموت- خطأ أو صواباً، دون أن ندري الحقيقة- نهاية الحياة البشـرية. وعلى هذا الأساس نظر إليه كباب مفتوح على العدم، أو إعدام الحقيقة البشرية.

ينبغي أن نشير اولاً إلى طبيعة الموت العسـفية Absurde لقـد شـبه الإنسـان بمحكوم بالإعدام يجهل تاريخ التنفيذ ولكن يشهد كل يوم إجراءات التنفيذ بإخوانـه أو رفاقه. وكان يجب إن يشبه بمحكوم بالإعدام يتهيأ بشجاعة للقاء الموت ولكنه يصـاب بين فترة وأخرى بالرشح. هذا ما علمته المسيحية أتباعها ودعتهم إلى إنتظار المـوت في كل ساعة. ذلك أن صفة الموت الغالبة هي المفاجأة: إنه ينزل بالإنسان في وقـت لا يتوقعه أو يأتيه على غير إنتظار. إن الموت بنظر المسيحيين يـأتي مـن الله، والله هو الذي يختار الساعة.

من هنا جاء خطأ ليبنتز عندما قال إننا أحرار لأن أعمالنا تنبع من ماهيتنا .وكيـف نكون أحراراً ونحن لم نختر ماهيتنا بل إختارها الله. وهذا ما توحي به نادرة الأخويـن التي ذكرها ديدرو Didérot عندما مثلا أمام الحضرة الألهية. قال الاول: لماذا أمتني يا آلهي صغيراً؟ أجابه الله: لكي أخلصك لأنك لو عشت حتى تكبر كأخيك لارتكبـت ذنباً تعاقب عليه. فقال الأخ الأكبر: إذن لماذا لم تمتني وأنا صغير مثل أخي وترفـق بي [1]

يجب أن نستنتج إذن أن الموت لا يخضع لمشيئتنا ولا يدخل في إمكاناتنا فنحـن لا نستطيع أن نكتشف الموت، أو نعرف موعده، أو نتخذ موقفاً إزاءه. إنه مجرد حـدث مثل الولادة، يأتينا من الخارج ويحملنا إلى الخارج، وكأن سارتر ينظر إلى قول أبـي العلاء المعري الذي سوى بين الموت والولادة قائلاً:

غير مجد في ملتي وإعتقادي   نوح باك ولا ترنم شادي

هل يعني هذا أن الموت يضع حدوداً للحرية؟ يجيب سارتر بالنفي ويقول: "يبـدو لنا أن الموت إذ ينكشف لنا هكذا بوضوح يحررنا كلياً من إكراهه" .

---

[1] الوجود والعدم ،ص595

إن حريتنا تبقى دائماً عامة ولا نهائية، لا لأن الموت لا يحدها ولكن لأن الحرية لا تصادف أبداً هذا الحد(الموت). إن الموت ليس عقبة في وجه مشاريعنا وإنما هو فقط قدر هذه المشاريع. إني لست حراً في أن أموت ولكني مائت حر. إن الموت يخرج من إطار مشاريعنا لأنه غير قابل للتحقق، كذلك نحن خارج إطار الموت فيما يتعلق بمشاريعنا. إننا لا نستطيع معرفة حقيقة الموت ولا معرفة موعده وليس لدينا القدرة على التسلح ضده، ولكن مشاريعنا هي بدورها في مبدأها وليس بسبب جهلنا كما يقول المسيحي، مستقلة عن الموت.

بعد هذا الاستعراض الموسع للحرية وملابساتها يختصر سارتر النتائج التي توصل إليها بما يلي:

اولاً: إنني موجود وسط موجودات أخرى. بيد إنني لا أستطيع أن أحقق هذا الوجود وسط موجودات الأخرى، ولا معرفة الموجودات الأخرى التي تحيط بي كأشياء، ولا معرفة نفسي كموجود محاط، ولا أستطيع أن أعطي معنى للوسط milieu إلا إذا إخترت نفسي لا في وجودي ولكن في كيفية وجودي. إن إختيار غاية هو إختيار كائن لم يوجد بعد.

ثانياً: إن الموقف (situation) لا يوجد إلا بالتوافق مع تخطي الواقع المعطى نحو غاية ما. أنه الطريقة التي ينكشف فيها نفي الواقع الذي هو أنا والواقع الذي لست أنا.

ثالثاً: إذا لم يكن الفرد سوى موقفه ينتج من ذلك أن هذا الفرد الموقف يحدد حقيقة البشرية آخذاً بالحسبان وجوده هنا ووجوده الأبعد من هناك.

رابعاً: بما أن الموقف يتوضح بالغايات التي يسلطها الوجود الأبعد من هناك، فهو يبدو ملموساً.

خامساً: إن الموقف ليس موضوعاً أو ذاتاً، ولا يعتبر أثراً حراً للحرية أو مجموعة من الإكراهات التي ألقاها. إنه ينتج من إضاءة الإكراه بواسطة الحرية التي تعطى معنى الإكراه.

سادساً: إن الفرد pour-soi زماني، يعني أنه لا يوجد بل يصنع نفسه. والموقف هو الذي يجعلنا نحس الإستمرار الذي نعترف به للأشخاص.

الحرية والمسؤولية:

الحرية تستتبع المسؤولية. وبما إن الإنسان محكوم عليه بأن يكـــون حـــراً، فـــهو يحمل أثقال العالم كله على كتفيه. إنه مسؤول عن العالم وعن نفسه.

إنه يعني بالمسؤولية مفهومها البسيط أي وعي الإنسان ذاتـــه كفـــاعل للحـــدث أو الشيء. وبهذا المعنى تبدو المسؤولية مرهقة لأنه يصبح صانع العالم ونفسه.

يجب أن يحمل الإنسان تبعة أعماله بفخر، ومن الحمق أن يلجأ إلى الشكوى لأنـــه لا شيء سواه قرر هذه الأعمال. هذه المسؤولية المطلقة نتيجة منطقية لحريته. كل مـــا يحصل لي إنما يحصل بمشيئتي حتى الأحداث الإجتماعية التـــي تنفجـــر هـــي مـــن صنعي. الحرب التي تسبب الإضطراب والأذى هي حربي، إنها صورة لي أســـتحقها. وليس لي أي عذر في عدم تحمل نتائجها ومن ثم قول ج رومان J.Romain: "فـــي الحرب لا يوجد ضحايا بريئة" .

إنني مسؤول عن كل شيء عدا مسؤوليتي لأنني لست صانع كياني. إنـــي مجـــبر على أن أكون مسؤولا؛ فأنا متروك في هذا العالم، لا كخشبة عائمة على وجه المـــاء بل بمعنى أنني أجد نفسي فجأة وحيداً بدون عون، ملتزماً في عالم أحمـــل مســـؤوليته دون أن أستطيع التخلص من هذه المسؤولية، حتى أن الهرب من المسؤولية، ورفـــض التأثير في الآخرين وفي الأحداث، وكذلك الانتحار، كلها ألوان من الإختيـــار تســـتتبع المسؤولية.

د- الحرية ملازمة للعدل الآلهي:

قال المعتزلة أن أفعال العباد حادثة من قبلهم وليست من عمل الله لأنها تقع حســـب قصدهم وعلمهم وقدرتهم. فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة.

-ولو كان الله هو الذي يخلق أفعال العباد بما فيها من خـــير وشـــر لأتصـــف الله بالشر لأن كل من يفعل الشر يكون شريراً- ثم لو كان الله هو الذي يخلق أفعال العباد بطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكـــر، وقبحـــت المحاسبة والمعاقبة[1] .

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني، المخلوق،ج8، ص 6-7 ؛ ص 114.

وإلى هذا ذهب القديس اوغسطين (354-430م). فهو يؤكد حرية الإنسان ويعرف تلك الحرية بأنها" القدرة على قبول تصور ما أو رفضه". وهي خاصة الإرادة البشرية التي تخضع بدورها إلى قانون طبيعي يقوم على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاماً وميلاً طبيعياً إلى غايته. الموجود غير العاقل يتجه إلى غايته طبعاً أما الموجود العاقل فيتجه إليها بإدراك وحرية. وعلينا إحترام ذلك القانون الذي هو أمر بإحترام الطبائع ونظامها. وهكذا تبدو الحرية تابعة للقانون الطبيعي ومحدودة بطبائع الأشياء. وأفعالنا تابعة لله الذي يتصف وحده بالإطلاق، وهو العلة الفاعلة الاولى. ولكن أليس معنى ذلك نفي الحرية؟ يجيب القديس اوغسطين بالنفي ويقول أن كل إرادة تخضع لله حتماً غير أن الإرادة الصالحة تخضع حرة. وأفعالنا هي من صنعنا ولكنها من صنع الله أيضاً، وإذا كان علم الله سابقاً على أفعالنا فهذا لا ينفي حريتنا لأن الله يتوقع الفعل حراً صادراً عن ميل الإرادة وإختيارها.

والأدلة على وجود الحرية عديدة اولها شهادة الوجدان ومن ينكر ذلك أعمى. وثانيها إجماع الناس على المدح والذم والإثابة والمعاقبة وبدون حرية لا يمكن ذلك. وثالثها إختلاف الأفعال في ظروف متشابهة مما يدل على إستقلال الأفعال عن الظروف. ورابعها أن اوامر الله ونواهيه تصبح لغواً لا معنى لها بدون حرية إذ لا تبعة بدون حرية[1] .

هـ- الحرية خير من الجبر:

هذا ما يذهب إليه الفيلسوف الأميركي المعاصر وليم جيمس[2]. وهو يعرض تصوري أصحاب الجبر والإختيار ويناقشهما على ضوء فلسفته البراغماتية لينتهي إلى القول إن إعتقادنا بأننا أحرار خير من إعتقادنا بأننا مجبرون.

تقول الجبرية أن كل شيء مكتوب ومقدر منذ الأزل، وأن هذه الأجزاء التي وجدت في الكون تقرر الكيفية التي ستكون عليها الأجزاء التالية وتعينها، ولا توجد في المستقبل إحتمالات غامضة: "فمع اول صلصال من صلصال الأرض وجدت عجينة آخر فرد من الناس، وهناك بذرت بنور آخر غلة من الغلال، وقد كتب في اول لحظة من لحظات الخلق ذلك الذي سيقرأه آخر فجر من أيام الحساب" إن

---

(1) القديس اوغسطينوس، الإعترافات، ص 160،163؛ ص 124-125.
(2) وليم جيمس،العقل والدين(ترجمة محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت، د.ت) ص 113-143.

الضرورة من ناحية والإستحالة من ناحية أخرى تتحكمان في الحقيقة، وليست الممكنات سوى وهم .

أما القدرية فتقول أن للأجزاء مقداراً معنياً من تأثير بعضها في بعض تأثيراً لا تحديد فيه، بحيث أن وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التي توجد عليها الأجزاء الأخرى. إن الإحتمالات قد تزيد على الواقعيات، والمستقبل الذي لا نعرفه قد يكون مبهماً ويحتوي على العديد من الممكنات.

بيد أن التجربة تطلعنا على أننا نشعر أحياناً بالحرية وأحياناً بالجبرية. والوقائع الخارجية لا تبت بالموضوع لأنها تشهد للحرية كما تشهد للجبرية. فإذا كنا جبريين تحدثنا عن تنبؤ الواحد منا بأفعال الآخر من غير خطأ. وإذا كنا قدريين أكدنا أن الحياة لعبة شطرنج مضطربة لا نقدر أن نتنبأ بما سيكون عليه أحدنا من خلق أو بما يفعله في الحرب أو السياسة أو غيرهما. إذن الأدلة الموضوعية لدى الجانبين غير كافية.

إن الجبرية تدعي أن القول بالحرية يؤدي إلى إلغاء المعقولية، وإلى إحلال المصادفة محل النظام والقانون في العالم، وإلى تهديم كل شيء. وهذا إدعاء غير صحيح. إن المسائل التخييرية التي تبدو مسائل ترجع إلى المصادفة هي كلها من نوع طريقي أكسفورد ودفني اللتين تؤدي كل منهما إلى منزلي. فكل منهما موجود فعلاً، وسلوكهما لا يخالف قانون الطبيعة. إن معنى المصادفة أو الحرية هو أنه لا شيء في العالم يتحكم بشيء آخر.

إن إعتقادنا بأننا أحرار أفضل من إعتقادنا بأننا مجبرون. وعالم تسوده الحرية أفضل من عالم يسوده الجبر. إن الجبر يثير فينا التشاؤم ويثبط عزائمنا. إن العالم مليء بأعمال الشر والوحشية والخيانة، فإذا كان كل ما يحدث مقدراً فكم تبدو الحياة صعبة بلا أمل ولا رجاء.

إن نظرية الحرية تصور العالم معرضاً للخطر من أي تصرف غير مستقيم يقدم عليه جزء من إجرائه وتصور فعل الخطأ ممكناً وليس ضرورياً أو مستحيلاً، وتصوره متغيراً متعدداً.

ويؤكد جيمس على أن الإعتقاد في الحرية لا يتناقض مع الإعتقاد بوجود الله إذا جوزنا عليه خلق الإحتمالات في العالم كما يخلق الواقعات.

كما يؤكد أن مبدأ السببية الذي يعتمد عليه الجبرية ليس سوى كلمة جوفاء لا تـــدل إلا على رغبة المرء في أن تكون الحوادث مرتبطة بصورة أقـــوى مـــن المصاحبـــة المصادفية البادية في العلم.

3- الجبرية:

يمكن أن نميز في الجبرية تيارين هما: الجبرية اللاهوتية والحتمية.

ا- الجبرية اللاهوتية:

يقول أصحاب هذا المذهب إنه لا فاعل في العالم سوى الله. والإنســـان لا يخلـــق أفعاله وإنما يخلقها الله فيه. كما يقولون بالقضاء والقدر أي أن الله قـــدر كـــل شـــيء وحكم به على الإنسان مسبقاً، والإنسان لا يستطيع أن يغير شيئاً في مجرى الحـــوادث أو في ما كتب عليه من مصير.

وعلى الرغم من أن جهم بن صفوان يعتبر رائد الجبرية في الإسلام، فنحن نجـــد في القرآن آيات تدل على الجبر، وقد أخذ بها الأشعري بعد انقلابـــه علـــى المعتزلـــة وانحيازه إلى أهل السنة والجماعة وعبر عن مذهبه قائلاً:" والأشياء تحـــدث بمشـــيئة الله، ولا يكون في الأرض من خير أو شر إلا ما شاء الله، وأنه لا خـــالق غـــير الله، وهو الذي يخلق سيئات العباد وجميع أعمالهم، وهو الذي وفـــق المؤمنيـــن لطاعتـــه وخذل الكافرين مع قدرته على هديهم. والخير والشر هما بقضاء الله وقدره، والإنسان لا يملك لنفسه خيراً ولا شراً"[1] .

في نظر الأشعري إذن تكون أفعال الإنسان من صنع الله وليس من للأنسان فيـــها غير الكسب. فالله هو الفاعل الحقيقي والإنسان هو الفاعل الظـــاهري أو المكتســـب. والكسب هو تعلق قدرة الإنسان أو إرادته بالفعل المقدور المحدث من قبـــل الله علـــى الحقيقة. وحجة الأشعري في ذلك هي أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد، ولما كانت لا تأتي على حسب ما يشتهي، فلا بد أن ثمـــة فاعلاً حقيقياً غيره هو الله.

وتابع الغزالي مذهب الأشعري وبلغ به إلى غايته القصوى. فلقد إنكشف لـــه أن الله الواحد القهار والفاعل المختار، أما الناس فمسخرون لا يملكون مـــن أمرهـــم شـــيئاً.

---

[1] الأشعري مقالات الإسلاميين ج 1 ص 345.

ولنتذكر مثل الحبر والورق والقلم[1] الذي ضربه لتوضح رأيه لندرك كيف سلب الإنسان حريته وجعله مسيراً بمشيئة الله التي لا تحد. وذهب الغزالي أبعد من ذلك فنفى السببية في العالم، وقال إنها مجرد إعتقاد ينشأ لدى الناس عن العادة في رؤية شيئين يقترنان، ويرى أن هذا الإقتران غير لازم، مثل إقتران النار وإحتراق القطن، وإقتران الأكل والشبع، وإقتران الدواء والشفاء، وإقتران الماء والإرتواء، وإقتران الموت وقطع الرقبة. إن هذه الأشياء تقترن بتقدير من الله لا بسبب الضرورة، وفي مقدور الله خرق هذا الإقتران وخلق الشبع دون الأكل، وإدامة الحياة مع قطع الرقبة وعدم الإقتران مع وجود النار والقطن الخ [2] .

وسبينوزا لا يخرج عن إطار الجبرية اللاهوتية، فهو يرى إن نفس الإنسان لا تنطوي على أية إرادة حرة، بل هي مجبرة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة معلولة لعلة أخرى وهكذا حتى نصل إلى العلة الاولى أي الله الذي هو علة العلل وخالق جميع الأشياء [3]. وشعور الإنسان بالحرية ليس سوى وهم ناتج عن جهله العلل التي تدفعه إلى أفعاله. والعقل يرى الأشياء خاضعة للضرورة [4]ولا يميزه عن الإرادة[5] . وتعسر السيطرة على الرغبة لتتوافر الحرية [6] .

أهم الحجج التي يرددها اللاهوتيون من مسلمين ومسيحيين في نفيهم لحرية الإنسان هي أن علم الله يسبق ما يحدث لأنه إذا كان لاحقاً بما يحدث أصبح معلولاً وهذا لا يليق بالله. وعندما يقال ان علم الله سابق فهذا يعني انه علة ما يحدث في العالم وغدا هو الخالق لأفعال الطبيعة والإنسان.

لقد رد ابن رشد هذه الحجة قائلاً إن علم الله لا يسبق شيئاً أو يلحقه لأنه لا يوجد بالنسبة له ماض ومستقبل. وإذا سلمنا ان علمه يسبق أفعالنا فليس من شأنه تغيير طبيعتها، ولذا لن تصبح أعمالنا حتمية أو ضرورية لمجرد علم الله بها مسبقاً(راجع:ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة؛تهافت التهافت، مسألة علم الله).

---

[1] الغزالي إحياء علوم الدين ج4 ص 243.

[2] الغزالي تهافت الفلاسفة ص 237.

[3] Spinoza, L'Ethique, p. 48.

[4] Ibid. p. 126.

[5] Ibid. p. 133.

[6] Ibid. p. 333.

ب-الحتمية :

ينفي أصحاب هذا المذهب وجود الحرية ويقولون ان العالم مسير بموجب قوانين ثابتة لا تتغير، والإنسان جزء لا يتجزأ من هذا العالم المسير خاضع مثله للقوانين المحددة التي تهيمن عليه.

وإذا كان اللاهوتيون قد أنكروا وجود الحرية بإسم قوة سامية على الطبيعة هي الله، فإن دعاة الحتمية أنكروها بإسم العلم وحفظ الطاقة والسببية والفزيولوجيا.

1-العلم:

إن جميع العلوم ترتكز على مبدأ الحتمية. فالعلوم الرياضية تستند إلى حتمية منطقية لأن الأفكار فيها ترتبط إرتباطاً منطقياً نسميه القياس. والعلوم التجريبية تفترض تلازم الفعل مع الفعل الذي يسبقه وتبنى على المبدأ التالي: في ظروف معنية تحدث الأسباب ذاتها النتائج ذاتها وهكذا يمكن التنبؤ بالحالة المستقبلة للأشياء الطبيعية استناداً إلى الحالة الحاضرة.

ويرى بوانكاره Poincaré أن الأصل في نشأة الحتمية يعود إلى ملاحظة الكواكب. لقد شاهد العلماء في نطاق الميكانيكا السماوية قوانين حتمية، فعمموا هذه الحتمية على العالم الطبيعي ثم على الظواهر الحية وأخيراً على الإنسان. وقالوا إن الظواهر النفسية هي إحداث كونية يمكن تحديدها والتنبؤ بها إذا عرفنا شروطها وأسبابها [1].لقد اخضعت فيزياء نيوتن لحتمية صارمة . فالكواكب تتحرك في مداراتها حسب قوانين ثابتة. وكل لحظة في الزمان تحكم اللحظة التي تليها، وكل ما وقع كان محتماً أن يقع.

لا شك في أن الحتمية ضرورية لبناء العلوم لأن الكائنات والأشياء لا يمكن فهمها إذا لم تكن خاضعة لقوانين محددة. ولكن العلماء لا يستطيعون الإدعاء ان بوسعهم تطبيق مناهجهم على المسائل الميتافيزيقية. كما لا يستطيعون الزعم ان علومهم قد أحاطت بالعالم كله.

ثم أن الحتمية تتفاوت بين علم وآخر. فهي تبدو قوية في علم الفيزياء الذي يدرس الماءة التي نراها خاضعة لنظام دقيق: حركة الكواكب، تمدد المعادن بتأثير الحرارة

Poincaré, la valeur de la Science. [1]

الخ... ولكن الحتمية تبدو أضعف في العلوم البيولوجية حيث نجد الحياة تتفلت من الآلية إلى حد ما. فالحيوانات مثلاً تصدر عنها أفعال عضوية غير منتظمة ولا محددة. فإذا انتهينا إلى الإنسان- الكائن الحي العاقل- وجدنا اليه شعوراً بالحرية والمسؤولية. والأفعال الحرة لا تخضع لنظام محدد آلي. وإذا إدعى علم الإجتماع أن بوسعه تحديد نسبة الإنتحار في بلاد معنية فإنه يستحيل عليه أن يعرف الإشخاص الذين سيقدمون على الإنتحار [1].

وقد وضع ها يزنبرغ مبدأه عن اللاحتمية عام 1927م.وتابعه أدنجتون قائلاً أن المستقبل هو تجمع من المؤثرات السببية للماضي وعناصر لا يمكن التنبؤ بها بسبب الخاصية الاحصائية لقوانين الفيزياء الذرية الفرعية[2]

2-حفظ الطاقة:

نادى بهذا المبدأ الذريون محاولين تطبيق القوانين التي تخضع لها المادة على الإنسان. قالوا أن الظواهر النفسية تنتج عن إستحالات الطاقة، وإن الإختيار الإرادي ليس سوى إستحالة طاقة الدواعي والبواعث إلى فعل.

ذهب ديموقريطس(461 ق.م) إلى أن العالم كله مؤلف من ذرات مادية قديمة غاية في الدقة غير منقسمة ولا محسوسة، وغير متناهية العدد، تتحرك في خلاء غير متناه، فتتلاقى وتفترق، ويحدث عن ذلك الكون والفساد ولا تختلف إلا بالشكل والمقدار.

والنفس بنظره مادية كالجسم تتألف من أدق الجواهر وأسرعها حركة، ولذا كانت مصدر الحركة في الأجسام الحية، وهي ذات شكل مستدير كذرات النار. هذه الجواهر تنتشر في الهواء وتندفع إلى الجسم مع التنفس، وما دام التنفس بقيت الحياة والحركة، وإذا خرجت جميعاً من الجسم حل الموت. وهي اوفر عدداً في مراكز الإحساس والفكر.

والإحساس ناتج عن بخارات لطيفة تتحل من الأجسام حاملة خصائصها وتتغلغل في الحواس فتدرك، ويختلف أنفعالنا بها بسبب إختلاف الذرات التي تدخل في تركيبها. فالذرات الملساء تؤلف الإجسام الحلوة، والذرات الخشنة تكون الأجسام المرة

---

(1) Bergson, Essai sur les données immediates de la conscience,pp. 144-149.

(2) فيليب فرانك، فلسفة العلم (المؤسسة العربية للدراسات ،بيروت،1983،ط10)ص 311.

الخ. أما الفكر فهو الحركة الباطنية التي تحدثها الإحساسات في المخ أو هو الصورة المحسوسة ملطفة. إذن يصبح الإحساس مصدر المعرفة الوحيد.

إن ديموقريطس يقول بالمذهب الآلي ويطبقه على كل الموجودات في العالم بما في ذلك النفس البشرية: كل شيء إمتداد وحركة دون أية غاية أو علة خارجة عن الجواهر.

بعد ديموقريطس أتى أبيقورس(270 ق.م) فتبنى مذهبه الذري وعدله. قال مثله أن الأجسام في العالم تتكون من ذرات غير منظورة وغير متناهية العدد ولكنها غير متجانسة(عكس ما قاله ديموقريطس). وهي متحركة في خلاء غير متناه، وسبب حركتها ثقلها(نفى ديموقريطس الثقل). وتتجه حركتها من أعلى إلى أسفل بفعل الثقل وبسرعة واحدة، ولكنها تنحرف قليلاً عن خط سقوطها من تلقاء نفسها فتلتقي وتكون الأجسام المركبة. ولولا هذا الإنحراف لما إلتقت ولما تكونت الأجسام. إن هذا الإنحراف هو الفرض الوحيد الذي يفسر تلاقي الذرات.

ويفسر أبيقورس إرادة الإنسان تفسيراً مادياً. فهي إنحراف متمثل في مضادة حركة الجسم الطبيعية. والحرية التي نراها لدى الإنسان حرية مادية ليست سوى إنحراف آلي لذرات النفس. وعليها تبنى الأخلاق.

ويشرح رأيه بهذا الصدد قائلاً أن النفس تتألف من ذرات لطيفة حارة مهمتها بث الحياة في الجسم وهي مهمة حيوية. ولها مهمة ثانية وجدانية هي الشعور والفكر والإرادة. تؤدي الوظيفة الاولى بواسطة ذرات لطيفة حارة متحركة منتشرة في الجسم كله. وتؤدي الوظيفة الثانية بواسطة ذرات ألطف مركزها القلب. والإحساس اساس المعرفة وهو متسبب عن دخول ذرات منبعثة من الأجسام إلى مراكز الحس. وكل ما يحدث في الإنسان سببه حركة الذرات الآلية بما في ذلك الفكر والشعور والإرادة.

إن منتقدي هذا الرأي يقولون إن خطأ الذريين هو في إرجاعهم الظواهر النفسية إلى ظواهر مادية(الذرات) والتجربة لا تؤيد مذهبهم، والعلم الحديث أثبت إمكانية إنقسام الذرة. ثم إنه يصعب تفسير النفس بكونها مجموعة ذرات حارة تدخل الجسم وتخرج منه مع الهواء. وعلاوة على هذا دفع تطور علم الذرة البعض إلى القول أن الذرات التي تكون العالم لا تخضع للحتمية المطلقة لأنها حرة في حركاتها. وليس صحيحاً أن الإنسان مجموعة ذرات التقت إتفاقاً، وإنما هو تركيب معقد دينامي. وتوصل علماء الفيزياء الجديدة أو الميكروفيزياء في حقل الميكانيكا التموجية

Mecanique On du la toireإلى نتائج معارضة لمبدأ الحتمية، وقالوا أنه ليس في عالم المادة سوى قوانين إحتمالية كالقوانين الإجتماعية. وفي هذا يقول ريشنباج: إن الصيرورة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً كما تدعي الحتمية إذ تشبه مجرى الأشياء خطأ بحركة ساعة دقيقة، والحق أن الصيرورة الكونية أقرب ما تكون في حركاتها إلى زهر النرد الذي يقذف به قذفاً مستمراً غير منقطع [(1)] .

وأظهرت الأبحاث أيضاً أن الذرة تحتوي على عناصر تزيد وتنقص ولا سيما في الأجسام المشعة، ولا يمكن بسبب ذلك أن نصف حركة الأجسام المركبة منها بدقة إلا إذا حسبنا حساباً لإنتشار الموجات وهذا أمر مستحيل. ويقول بوترو أن الحرية لا الضرورة أساس الوجود، وكل شيء في الطبيعة ممكن، والمادة لا تستطيع تفسير الحياة والفكر[(2)].

3- السببية:

يقول أصحاب هذا المذهب أن لكل ظاهرة سبباً، والفعل الإرادي لا يخرج عن هذه القاعدة، فهو لا يمكن أن يكون بدون سبب، وسببه الدواعي والبواعث. أن حجة هؤلاء تعتمد على مفهوم السبب: والسبب هو الفعل الذي يسبق الظاهرة وبما أن الدواعي والبواعث تسبق الفعل الإرادي فهي إذن سببه.

ويمكن صياغة قانون السببية كما يلي : اذا كانت الحالة ب لنظامنا تعقب الحالة أ ففي كل مرة يعود فيها النظام إلى الحالة "أ" فان الحالة ب تعقبها : وتتحدد الحالة بالقوى المغناطيسية والكهربائية والجاذبية والنووية.

وقم فهم أرسطو السببية بانها فاعلية وفهمها الغزالي وهيوم كمعاودة لوقوع التعاقبات وفهمها كانط بانها قانون عقلي[(3)].

---

(1) Atome et Cosmos, p. 275.

(2) Emile Boutroux: la contingence des lois de la nature pp. 15-74.

(3) فيليب فرانك، فلسفة العلم ،ص 319 .

وانظر أيضاً: فلسفة العلم لفيليب فرانك (ص300-290) حيث يعرض نظرية الكم لبوهر،والتموجات لدي برولوي ، ونظرية الاحتمال لريشناج ويعرف احتمال وقوع الحدث بانه التردد النسبي له بين مجموعة أخرى من الأحداث. مثلاً احتمال ظهور رقم ثلاثة في زهر النرد. ومعنى ذلك انه يعتمد الاحتمال الرياضي . ولا يوافقه على ذلك كارناب الذي يعتمد الاحتمال الاستقرائي ، أو المنطقي ، وكذلك ميزس الذي يعتمد الاحتمال الاحصائي.

وقد رد برغسون قائلاً: صحيح أن الفعل الإرادي له سبب، ولكـــن ســببه ليــس الدواعي والبواعث وإنما الذات. إن الدواعي والبواعث تؤثر في حدوث الفعل الحـــر، ولكن الإرادة التي هي ملكة من ملكات النفس هي التي تقـــرر فـــي النهايـــة- بعــد إستعراض مختلف البواعث والدواعي- الغاية التي نراها الأفضل[1] .وذهب ســـارتر إلى رأي مشابه ونفي أهمية البواعث والدواعي في أفعال الإنسان وعزاها إلى الحريـة ذاتها.

ويذهب راسل إلى أن السببية أثر من مخلفات عصر مضى ولم يعد لها وجود فـــي العلم الحديث . وقد ظلت باقية مثل النظام الملكي لا لشيء سوى الافتراض خطأ بأنــه لا ضرر منها[2] .

4- الحتمية الفيزيولوجية:

حاول علماء الفيزيولوجيا أو البيولوجيا أن يطبقوا على الأجسام الحيـــة المبـــادىء ذاتها التي تطبق على الأجسام الجامدة. وقد عبر كلود برنار Claude Bernard عن هذا الإتجاه بقوله إنه في الكائنات الحية كما في الأجسام الجامدة، تكون شروط وجــود الظاهرة محددة بصورة مطلقة[3]. وهو يريد بذلك أن يرد على كثير من أطباء عصره الذين كانوا يرون الظواهر البيولوجية عملاً من أعمال النفس التـــي تتصــرف علـــى هواها دون أن تخضع لأية حتمية، وأن يثبت أن لا شيء يحدث في الجسم الحـــي دون شروط محددة ذات طبيعة فيزياكيماوية. إن الجسم مكون من عناصر كيماويـــة يبلــغ عددها العشرين(70% اوكسجين 18% فحم، 10 %هيدروجين، والباقي مـــن الأزوت والكلس والفسفور والبوتاسيوم الخ).

ونستطيع أن نفسر جميع الظواهر الحية تفسيراً فيزياكيماوياً: فالتنفس مثـــلاً يقـــوم على تأكسج oxygénation الكريات الحمراء، وعلى تأكسد الخلايـــا oxydation. والهضم يقوم على تمثل الطعام المركب بواسطة الخمائر. وهكذا يعتبر برنار مؤســس علم البيولوجيا الحديث، وقد سبقه ديكارت إلى وضع أسسه في نظريتـــه الميكانيكيـــة عندما قال أن الأجسام الحية ليست سوى آلات معقدة لا يمكن تفســـيرها إلا بقوانيـــن

---

(1) Bergson, Essai sur les données immediates de la conscience, pp. 128- 144.

(2) فيليب فرانك ، فلسفة العلم، ص 329-345.

(3) Claude Bernard, introduction à la medecine experimentale.

الميكانيك، ولا يوجد بين الكائن الحي والجثة الهامدة سوى الفرق الموجود بين ساعة صالحة وأخرى متوقفة عن الحركة.

والإعتراض على مذهب برنار يقول أن الملاحظة تدل على وجود صعوبات في وجه هذه النظرية. إن عمل الجسم الحي ليس نتيجة عمياء للشروط الفيزياكيمياوية، بل هو موجه بواسطة غاية نحو هدف معين هو المحافظة على توازن الجسم. بيد أن هذه الغائية لا تنفي الحتمية وإنما تفرضها. إن جسم العصفور مثلاً مركب بشكل يسمح له بالطيران، لقد خلق إذن ليطير(من قبل الطبيعة أو الله)، هذا ما يقوله الميتافيزيقي. أما الفيزيولوجي فلا يهتم بما إذا هناك غاية وراء تكوين العصفور ولكنه يؤكد على أن العصفور يطير لأنه مركب على هذه الصورة. فالغاية لا تتحقق إلا بوسائل، والوسائل هي التي تحدد الغايات.

4- التوفيقية:

حاول بعض الفلاسفة التوفيق بين القدرية والجبرية فذهبوا إلى أن الإنسان حر ومجبر.

من هؤلاء الرواقيون(زعيمهم زينون القبرصي 336-264 ق.م) الذين قالوا إن الأجسام تتركب من مادة مؤلفة من ذرات متجزئة إلى غير نهاية، ومن نفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيحفظ أجزاء الأجسام متماسكة. هذا النفس الحار- ذو جوهر جسمي موجود في المكان- ندعوه في الإنسان نفساً أي مبدأ للحركة الذاتية الصادرة عن نزوع بحركة تصور. ويختلف الإنسان عن الحيوان بالعقل الذي يستطيع أن يتحكم بالحركة فيرفضها أو يقبلها.

وللعالم نفس عاقلة كلية تؤلف بين أجزائه ذات طبيعة حارة نارية أيضاً، تفعل في المادة وتنبثق عنها بذور الأحياء دفعة واحدة، وتخرج الموجودات من كمونها تباعاً وتنظم بموجب قانون عام ضروري" لوغوس"، أو قدر ليس فيه مجال للإتفاق أو الضرورة العمياء.

النار إذن أو النفس الكلية أو العقل الكلي أو الله(كلها مترادفات عند الرواقيين) هي العلة الاولى والوحيدة تصدر عنها الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة حسب قانون دقيق يقتضي القول بالغائية في العالم ونفي الصدفة.

واضح أن الرواقيين يقولون بالحتمية من جهة وحرية الإنسان من جهة ثانية، وقد وفقوا بين الحرية والحتمية بقولهم أن الظروف الخارجية محتومة ولكنها ليست محتمة لأفعال الإنسان بذاتها، فاذا وجدنا عدداً من الأفراد في الظروف نفسها نراهم يتصرفون تصرفات مختلفة. إن الظروف تحرك الإنسان إلى العمل، وهو يوجه سلوكه. صحيح أن كل ما يأتيه الناس متضمن بالقدر، ولكن ذلك لا يجب أن يدفعنا إلى التواكل بل ينبغي أن نتصرف كأننا أحرار[1].

ومن القائلين بالتوفيق بين الحرية والجبر القديس توما الأكويني(225 م) فهو يرى في الإنسان إلى جانب العقل قوة هي الإرادة، وهي ميل الإنسان أو نزوعه إلى الخير الكلي. والخيرات الموجودة في الدنيا خيرات جزئية تؤثر في الإنسان ولكنها لا تحركه تحريكاً كافياً فيبقى حراً بإزائها، ولا تبطل هذه الحرية إلا برؤية الإنسان للخير الكلي أي الله، فعندئذ يجد نفسه مدفوعاً إلى الإتحاد به.

ويميز القديس توما ثلاثة أنواع من الضرورة: الضرورة الطبيعية كالقول أن كل مركب من مضادات ينحل ضرورة، وكل مثلث له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين بالضرورة، والضرورة الغائية كمعرفة ضرورة الطعام للحياة وضرورة السفينة لقطع أليم. والضرورة القسرية كأن يكره المرء على عمل من قبل فاعل متسلط.

ويرى أن الضرورة الطبيعية والضرورة الغائية غير منافيتين للإرادة بينما الضرورة القسرية هي وحدها المنافية للإرادة.

والإنسان حر لأنه يستطيع إختيار هذا أو ذاك. بيد أن هذا الإختيار لا يقع على الغاية بل على الوسيلة المؤدية إلى الغاية. إننا محمولون على إشتهاء الغاية بالقصوى وإذا لم يكن الإنسان مختاراً ذهبت الاوامر والنواهي سدى ولم يعد من معنى للثواب والعقاب.

إن حرية الإنسان مبنية على عقله الذي يستطيع أن يحكم على الأمور، أما الجمادات والبهائم فتفعل أفعالها بالطبع والغريزة أي بدون حكم. ولذا فهي ليست حرة.

---

[1] راجع حول هذا الموضوع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص229؛ راسل، حكمة الغرب، ج1، ص 210–212.

إن الإختيار هو علة حركة الإنسان ولكن العلة الاولى أي الله هي التي تحرك العلل الطبيعة والارادية." وكما أنه بتحريك العلل الطبيعية لا تمنع أفعالها من أن تكون طبيعية، كذلك بتحريكه العلل الإرادة لا يمنع أفعالها من أن تكون إرادية، بل بالأحرى يفعل ذلك فيها. لأنه لإنما يفعل في كل شيء بحسب ميزته" [1].

هذا الترجح بين الجبر والإختيار نلفيه أيضاً عن ليبنز(1646– 1716م) الذي يعترف بأن مساهمة الله والمخلوقات في الإرادة يثير صعوبات حول الحرية. ويعلن أنه من أنصار الرأي القائل أن الإرادة لا تخلو من الضرورة. وقد لاحظ أرسطو أن الحرية تقتضي توافر شرطين هما عدم الإكراه الخارجي والتفكير. ورفض ديكارت الرأي القائل أن الحرية تقوم في الإستواء أو التوازن بين الميول. هذا التوازن لا تقوه التجربة ولا المنطق ولذا كان مثل حمار بوريدان الذي يموت لتوازن الميل لديه نحو الماء والطعام مجرد وهم. ولكن ديكارت أخطأ لإعتقاده بأن الإنسان حر بشهادة الوجدان. فنحن لا نشعر بإستقلالنا كما لا نشعر بالأسباب التي تحملنا على أعمالنا، مثلنا مثل الأبرة المغناطيسية التي تتجه إلى الشمال دون ان تدري السبب فتعتقد أنها حرة في حركتها.

وبالنسبة للعمل الإرادي من الخطأ القول أنه موضوع الإرادة الحرة، فنحن لا نتبع دائماً ما يحكم به العقل، ولكننا نتبع دائماً حصيلة جميع الميول التي تأتي من العقل ومن العاطفة.

الكل مؤكد ومحدد مسبقاً في الإنسان كما في جميع أجزاء العالم. والنفس البشرية ضرب من الآلية الفكرية، حيث الأعمال الجائزة عامة والأعمال الحرة خاصة ليست ضرورية ضرورة مطلقة. ولا شيء يستطيع تدمير هذا الجواز أو هذه الحرية: السببية، أو المرسوم الآلهي أعني القدرة أو الحتمية. إن المرسوم الآلهي لا يغير شيئاً، فما كان جائزا أو حراً يبقى كذلك قبل الخلق وبعده. والسببية لا تغير شيئاً لأن النتيجة إذا كانت أكيدة كان السبب الذي يحدثها أكيدا. فالكسل يحرمنا مما نتمنى والعمل يحقق ما نسعى إليه. وهكذا نرى أن السفسطة الكسولة باطلة، وأن الربط بين الأسباب والنتائج بدل أن يؤدي إلى قدرية لا تحتمل يوفر وسيلة لتلافيها [2].

---

[1] القديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الاول ، المسألة 72، و83 من الفصل الاول(المرجع: ميخائيل ضومط، توما الأكويني، دراسة ومختارات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956).

[2] Leibniz, essai de theodicée(Garnier, flammarion, Paris, 1969) pp. 123-1.

أما مالبرانش(1638- 1715م) فهو يردد الفكرة ذاتها التي بدأ بها القديس توما الأكويني. فالإرادة بنظره ليست سوى ميل النفس نحو الخير أو السعادة. وهذا الميل طبيعي لأننا نحب بالضرورة ما نعرف بوضوح أنه خير. وهناك خير كلي إلزامي هو الله وخيرات جزئية مختلفة في هذه الدنيا غير إلزامية نستطيع أن نحبها أو نرفضها. إن عدم الإلزام الذي نشعر به تجاه الخيرات الجزئية المتمثل بالقدرة على أخذها أو تركها ندعوه الإرادة.

وهو مثل توما الأكويني يربط الحرية بالعقل. إن الإنسان يحب الخيرات الجزئية عندما تكون أفكاره عن الخيرات مبهمة وقلقة. وعندما تتضح الرؤية وتصبح فكرة الخير الحقيقي أي الله واضحة ومتميزة يترك الخيرات الجزئية ويتجه نحو الخير الأسمى.

ويلاحظ على ضوء هذا درجات مختلفة في الحرية. ومن الخطأ القول أن جميع الناس متساوون فيها. ليست الحرية ملكة كما يتوهم البعض، ولا يوجد شخصان متساويي الحرية تجاه الأشياء ذاتها. والأطفال أقل حرية من الكبار المميزين أو العاقلين، ولا يوجد رجلان يملكان على قدم المساواة عقلاً متساوي الوضوح. والذين يملكون إنفعالات عنيفة ولم يروضوها أقل حرية من اولئك الذين كبحوها أو روضوها. وخير عون على ذلك تثقيف عقولنا وكبح شهواتنا [1].

ومن دعاة التوفيق المعاصرين كارل ياسبرز Karl jaspers الفيلسوف الوجودي الألماني(1883- 1969م). لقد أعلن أن الحرية لا تنفصل عن الضرورة الوجودية. وعندما نقول أن الإنسان يختار فمعنى ذلك أنه يفصل في وجوده ولذا كانت الحرية والوجود شيئاً واحداً. غير أن الحرية تعارض الضرورة، وتعتبر الضرورة حدوداً للحرية وترجع إلى الضرورة العضوية والضرورة الطبيعية والضرورة الفعلية. وكلها عقبات تصطدم بها الإرادة وفي إصطدامها تعرف معنى حريتها وتحققها. وثمة ضرورة أخرى باطنية أو زمانية هي المصير. " والمصير هو الموقف الذي يجد الإنسان نفسه مرتبطاً به ومندمجاً فيه ولا يلبث أن يتقبله إذ لا يعود يتصور نفسه أنه من الممكن أن يوجد في عالم آخر أو أن يكون موجوداً آخر. والمصير أيضاً هو حاصل إختياراته حينما لا تكون تلك الإختيارات مجرد تصميم تعسفي أو وليدة ظروف عابرة، وإنما تكون معبرة عن القانون الباطني لوجوده بالذات.

---

(1) Malebranche, Traité de la nature et de la grace.(J. vrin, Paris, 1976) pp.117-125.

الحرية عند ياسبرز إذن محدودة لإنها تصطدم بضرورات عدة خارجية وباطنيـــة. صحيح أن الإنسان يختار الموجود الذي يريد أن يكونه ولكنه لا يستطيع أن يتناســـى الموجود الذي هو كائنه أي الموجود الذي هو وليد أصله، كما لا يستطيع أن يتناســـى ان ذاته لم تخلق نفسها، وهذا ما عناه بقوله:" إنني لا أكف عن خلق نفسي ولكني مـــع ذلك لست خالق وجودي، ففي وجود المرء شيء ليس من خلقه".

ويذهب ياسبرز إلى أن الإنسان يمكن أن ينظر إليه بطريقتين: كموضوع للبحـــث العلمي وكوجود حر غير خاضع للعلم. ونحن نعي هذه الحرية بواسطة وجداننا عندمـا نعلم أن بعض الضرورات تواجهنا. فالينا يعود البت فيها فإما أن نستجيب لها وإمـا أن نهرب منها. والقرارات التي نتخذها بأنفسنا تحملنا مسؤولية أعمالنا.

إن من ينكر الحرية يجب أن يمنع نفسه من أن يتقاضى الآخرين أي شـــيء. اراد منهم أن يدافع عن نفسه أمام المحكمة فقال أنه ولد حاملاً معه إستعدادات حملته إلـــى عمل الشر، وبما أنه لا يستطيع أن يتصرف بصورة أخـــرى لـــذا يجـب ألا يعتـبر مسؤولاً. فأجاب القاضي بذكاء أن السبب نفسه يبرر حكمه كقاض.. فهو لا يســـتطيع إلا أن يجرمه. وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه مضطر لأن يعمل بموجب قوانين مقننة[1].

وإذ يتأكد الإنسان من أنه حر يدرك أنه مرتبط بالله. فنحـــن لـــم نخلـــق أنفســـنا. ونشترك في ذلك مع الحيوانات، ولكن نفترق عنها بأننا نتخذ قراراتنا بأنفســـنا ولســـنا خاضعين بصورة آلية لقوانين الطبيعة. وهذه الحرية لم نمنحها نحن لأنفسنا بل قدمـــت إلينا هدية من قبل الله. وعلى قدر ما نكون أحراراً نكون أكثر يقيناً من وجود الله[2].

ثمة شيء أكيد هو أن حياة الإنسان لا تجري كحياة الحيوانـــات حســب قوانيـــن الطبيعة خلال تتابع الأجيال. وبما أنه حر لا يمكن أن يتثبت في وجوده، لأن حريتـــه تعطيه الحظ في أن يصير أيضاً ما هو قادر على كونـــه، ومـــن أن يحقـــق وجـــوده الحقيقي. لقد منح مع حريته القدرة على أن يستعمل حياته كأداة، ولـــذا كـــان الكـــائن الوحيد الذي يتمتع بتاريخ، يعني أنه لا يعيش فقط حسب الوراثة بل حسب التقاليد [3].

وهذه الحرية هبة من الله ولذا يحاول ياسبرز أن يبين كيف يكون الإنســـان حـــراً ومقوداً بمشيئة الله. فيقول أن الله يقودنا بطريقة مغايرة لجميع حقائق العـــالم. إنـــه لا

---

(1) Karl Jaspers, introduction à la philosophic.p.66

(2) Ibid.p.66.

(3) Ibid. p.67.

يوجد سوى طريق واحد وهذا الطريق يمر بالحرية. إن صوت الله يسمع من خلال ما يتراءى للمرء عندما يتأكد من ذاته وعندما ينفتح على كل ما يفد إليه من اعماق التقاليد والعالم المحيط به.

ينقاد الإنسان بواسطة الأحكام التي يصدرها على أفعاله الخاصة وهذه الأحكام تضعف أو تقوى، تصحح أو تؤكد. إن صوت الله الذي يحاكم إنفعالات الإنسان ليس له من تعبير زمني سوى تلك الأحكام التي يصدرها الإنسان نفسه على مشاعره ونوازعه وأفعاله. الإنسان يمتحن نفسه ويحكم بحرية وعدالة، ويعاقب ذاته، ويتحقق من وجوده، ويجد في كل ذلك حكم الله (1).

وعندما يفرض الحكم الذي يقودنا من الداخل، يمكن أن يتخذ صورتين: صورة الفرض الخلقي وصورة الأمر الشخصي المشروط تاريخياً. أن الفرض الخلقي هو إحدى صور الحضور الآلهي. إن من يطيع الفرض الخلقي بملء حريته يسمع الصوت الآلهي لأنه حر. وكذلك الاوامر والنواهي العامة التي تحدد سلوكنا في مواقف عملية وفي ظروف تاريخية معطاة، إنها تبدو اوامر فورية: يجب أن نعمل هكذا وليس بشكل آخر. إنها كذلك صدى الصوت الآلهي (2).

وهكذا ينتهي ياسبرز إلى المزج بين الحرية والله قائلاً: أننا نجد دائماً الحقيقة التالية ماثلة أمامنا وهي أن الله ليس موضوع معرفة عقلية، وليس موضوع تجربة حسية، فهو لا يرى وإنما يعتقد بوجوده. هذا الإعتقاد لا ينجم عن حدود التجربة بل عن حرية الإنسان. فالإنسان الذي يعي حريته يحصل في الوقت ذاته على التأكد من وجود الله. فالحرية والله غير منفصلين لأنني متأكد من شيء وهو إنني ككائن حر لم اوجد نفسي بنفسي، إنني موجود من قبل الله.

إن حرية الإنسان ندعوها وجوده. انا متأكد أن الله موجود من القرار الذي جعلني موجوداً. ونفي الحرية يقود إلى نفي الله، فإذا لم أكن حراً لم أعد بحاجة إلى علاقة مع الله بل اكتفي بعلاقتي مع الطبيعة أو الآلة أو الشياطين(3).

ويعبر عن الموقف ذاته الفيلسوف الوجودي الفرنسي المعاصر لافل L. Lavelle (1883-1951م). الذي يقول مثل ياسبرز أن الحرية ليست مطلقة، فهناك إرادة

---

(1) Ibid.p. 69.

(2) Ibid. p. 72.

(3) Ibid. pp. 45-46.

الإنسان الحرة وإزاءها يوجد العالم الذي يعيش فيه الإنسان والذي يمثل الحدود التي تقف في وجه حريته ولا يستطيع مجاوزتها. بيد أن هذه الحدود التي تقف في وجه حريته فيصطدم بها ويجد في التغلب عليها والإنتصار على صعاب الحياة هي التي تبرز الحرية وتعطيها معنى.

ولا يعني هذا أن الحرية والضرورة حدان متعارضان، إنهما على العكس حدان متماسكان يعبران عن حقيقة واحدة هي حقيقة الإنسان. إن الحرية والجبر يمثلان الوجه الروحي والوجه المادي للإنسان.

وليست الحرية بنظر لافل دائماً إختياراً، فقد تكون في أسمى صورها تعبيراً عن ضرورة باطنة تحقق فعلها تلقائياً. هذا الخلق الباطن لأفعالنا هو أكمل صورة من صور الفعل الحر لأنه يدل على الإنعتاق من العلل الخارجية التي تكرهنا على الفعل.

ولكن الإختيار شرط ضروري لحرية الإنسان الذي لا بد له من أن يلزم نفسه في إطار هذا العالم الذي يحيا فيه. وهكذا تكون الحرية إختياراً بين ضرورتين: ضرورة الأحسن الذي تنزع إليه. وضرورة الواقع التي لا بد لها أن تعمل على معارضتها حتى لا يمحى إستقلالها الذاتي في باطن الطبيعة.

وليست الحرية حالة. وإنما هي فعل أو عملية، أو هي فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها، ولا تبدو بوضوح إلا عند إصطدامها بالواقع أو العقبات أو الضرورات البيولوجية والأجتماعية والإقتصادية.

ثم أن الحرية تعبير حي عن خلق الشخصية وتحقيق القيم الذاتية. ومن هنا كان إلتصاق الحرية بالذات بحيث لا يمكن فهم الحرية إلا بفهم الشخصية الإنسانية من حيث هي فعل وإختيار. إن خلق الشخصية عمل صعب ولذا يميل الإنسان إلى التخلي عن حريته ليتجنب التعب والألم كما يقول سارتر.

واول شروط الحرية الشعور بها لأن الشعور بها يؤدي إلى حبها والإيمان بها. وتتمثل الحرية في اولى مراحلها بشكل إستقلال ذاتي عن الآخرين والقوى الطبيعية والضغوط الخارجية والغرائز والشهوات الخاصة. وكثيراً ما تتخذ صورة التمرد والمعارضة اوالعدوان. ومن هنا قول سارتر أن الحرية تعني الإنفصال. ولكن مارسل وهو فيلسوف وجودي آخر لا يقر هذا المبدأ ويذهب إلى أن الحرية الحقيقية تقضي بالتواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين" ذلك أن نشاطنا الحر ينحصر في قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه".

ويلي مرحلة الإستقلال هذه مرحلة البحث عن القيم والسعي إلى تحقيقها. هذه المرحلة إيجابية بالنسبة إلى سابقتها السلبية. وقد شدد لافل على الربط بين الحرية والقيمة، وقال أن الحرية تختفي عندما تختفي القيم، إذ ليست الحرية سوى بحث عن القيم وعمل على تحقيقها [1].

والمرحلة الثالثة من مراحل الحرية هي مرحلة الخلق والإبداع. فيها تنتصر الذات على العواطف الباطنية والخارجية وتتحقق القيم وعندئذ تشعر بالسعادة، سعادة النصر والإتحاد بالقيم والأهداف السامية.

ومن الفلسفات المعاصرة التي حاولت التوفيق بين الحرية والجبرية الماركسية. فهي تقول إن تاريخ البشرية ليس نتيجة لإرادة اناس معنيين، وليس حاصلاً لنشاط آلهي، وإنما هو عملية طبيعية موضوعية تجري مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن إرادة البشر. والمجتمع يتطور من الأدنى إلى الأرقى عبر التناقضات وصراع الطبقات ليبلغ حتماً المرحلة الشيوعية اللاطبقية التي هي نتيجة للتطور الإجتماعي وضرورة من ضروراته[2].

ولكن توجد فروق بين قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ. إن قوانين الطبيعة تسري بشكل مستقل عن إرادة الناس ووعيهم، بل عن وجودهم. أما قوانين التطور الإجتماعي فعلى الرغم من سريانها بغض النظر عن إرادة الناس ووعيهم، إلا أنها تتحقق دوماً عبر نشاط الناس، ولذلك فالتاريخ كله ما هو إلا حاصل للنشاط البشري. والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وحسب إرادتهم بل طبقاً للملابسات الموضوعية التي يوجد فيها كل جيل، فالنشاط البشري يندرج في مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ[3].

إن التاريخ من صنع الإنسان ولكنه لا يخضع لإرادتهم، فكيف نحل هذا التناقض؟ لقد وجدت الماركسية الحل في التحديد التالي الذي أعطته للحرية:" الحرية تكمن في السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية تلك السيادة المستندة إلى معرفة ضرورات الطبيعة. وقد سبق هيغل إلى مثل هذا التعريف عندما قال:" الحرية هي الضرورة المعروفة". وهي تعني أن الإنسان يكون حراً على قدر معرفته لقوانين الطبيعة الضرورية، وإذا لم يعرف تلك الضرورة الطبيعية يكون عبداً لها. فالحرية لا

---

(1) L. Lavelle: traité des valeurs P. 25.

(2) في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص 295.

(3) المصدر نفسه،ص 298.

تعني القضاء على الضرورة الموضوعية لأنه يستحيل القضاء عليها وإنما تعني معرفتها والإفادة منها، ومتى عرفها لا تعود شيئاً خارجياً بالنسبة للإنسان بل تدخل ضمن معتقداته الداخلية. وفي مثل هذه الحالة يتصرف بحرية طبقاً لتلك المعتقدات. ويصبح في الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية. إن الثوري المكبل بالقيود يعتبر حراً بينما يعتبر حراسه عبيداً، لأنه عرف قوانين التاريخ وتطور المجتمع بينما هم جهلوها.

في التاريخ القديم كان الإنسان عبداً للطبيعة لأنه كان يجهل قوانينها. وفي العصر الحديث تمكن من معرفتها فتحرر من سلطان الضرورات الطبيعية إلى حد بعيد. وللحرية منحى إجتماعي فالناس لا يصبحون أحراراً بالتمام إلا في المجتمع الذي أزيلت فيه الطبقات الإستغلالية والذي تستخدم فيه القوى المنتجة لمصالح المجتمع كله ولترويض الطبيعة [1].

حكم عام:

بعد إستعراض مختلف الآراء حول الحرية يمكن الخروج إلى النتائج التالية:

1- إن إثبات الحرية بشهادة الوجدان كما يذهب ديكارت وبرغسون وسواهما لا يكفي، لأن الوجدان يشهد على أننا مضطرون إلى أعمالنا أيضاً.

2- إن ربط الحرية بالأخلاق والقول أنه بدون الحرية لا توجد أخلاق كما يذهب كانط ينقضه الرأي القائل أن الأخلاق طباع كما يذهب الجاحظ وآخرون.

3- إن القول بأن الإنسان حر لأنه يصنع ماهيته ويغير العالم كما يدعي سارتر لا يؤيده الواقع. إن الإنسان لا يصنع غاياته إلا إستجابة لدوافعه أو رغباته.

4- من الخطأ الخلط بين الإرادة والعقل كما يذهب سبينوزا وهيغل، لأنهما ملكتان مختلفان.

---

[1] المصدر نفسه، ص 302- 305.

5- إن الذين ينفون الحرية بإسم القدرة الآهية المطلقة يحتاجون إلى اثبات الله وقدرته المطلقة .

6- إن من ينفي الحرية باسم الحتمية العلمية والكونية والفيزيلوجيـة لا يمـيز بين الإنسان وسائر الكائنات من جمادات وحيوانات.

7- يخطئ علماء النفس الذين يحللون العمل الارادي ويعتبرون الحرية مرحلة من مراحله.إن الحرية ظاهرة عقلية بينما الإرادة ظاهرة عاطفية .

والحق ان الإنسان كائن يحمل معه عند الولادة رغبات تدفعه إلى السعي لإروائـها فيقوم بأعمال مختلفة من أجل ذلك. أهم تلك الرغبات شهوة الطعام، وشهوة الجنـس، والحاجة الى الأمن، والرغبة في المعرفة الـخ. هـذه الرغبـات تمثـل الضـرورة الغريزية. والإنسان مجبر على تلبية رغباته والا تعرض للألم والخطر والهلاك.ولكنه حر في اختيار الطرق التي تبلغه محجته كما أنه حر في درجة الاستجابة لـها. إنـه مضطر إلى الطعام ولكنه حر في اختيار الأطعمة وكميتها، وهو مسوق الـى اشـباع غريزة الجنس ولكنه حـر فـي إنتقـاء السـبل العديـدة التـي ترويـها(الـزواج، الزنا،المتعة،اللواط،العادة السرية الخ). وهو يحتاج إلى الأمـن والطمأنينـة ولكـن بوسعه إختيار الوسيلة التي توفر ذلك (الخضوع للسلطة القائمة، الثورة عليها لتوليـها، الإبتعاد عن مصدر الخطر ، الهرب والعزلة، النضال بمختلف أنواعه الخ).ثـم أنـه بحاجة إلى المعرفة لأن عقله يشتهي العلم كما يشتهي جسمه الغذاء،بيد أنه مخير فـي إنتهاج أساليب عدة لتحقيق فضوله العلمي. (الإختلاف إلى المعاهد العلميـة، مطالعـة الكتب ، الأسفار، السماع الخ)كما أنه مخير في تقرير درجة العلم التي يحصل عليها.

عدا الضرورة الغريزية يخضع الإنسان للضرورة الطبيعيـة المتمثلـة بـالطقس والبيئة، والجاذبية،والقوى الكهربائية والمغناطيسية الـخ. كمـا يخضـع للضـرورة الإجتماعية المتمثلة بالنظم السياسية والإقتصادية والدينية والعادات والتقاليد الخ. ولكنه قادر بدرجة أعلى على تخير الوسائل التي تمكنه من التكيف مع قوانينها ونظمها.

أما الضرورة اللاهوتية فليس لها من الإكراه إلا القدر الذي يقتضيه الإيمان.

إن الإرادة هي الرغبة في الشيء الذي نعتبره خيراً. وهي ملكة فطرية ذات طبيعـة عاطفية مختلفة عن ملكتي العقل والمخيلة. وهي التي تدفع الإنسان الى القيام بسلسـلة الحركات والتصرفات التي ندعوها أعمالاً . وغاية تلك الأعمـال كمـا قلنـا تلبيـة الرغبات . وقد أصاب أرسطو ومن بعده القديس طوما الاكويني ومـالبرانش عندمـا

قالوا ان الرغبة في الخير ، أو الارادة ، هي التي تحمل الإنسان على الحركة وليس العقل أو الخيال أو الحس . ولكن العقل والمخيلة يبتكران الوسائل ويختاران السبل التي تحقق الرغبات . هذه القدرة على ابتكار الوسائل واختيار السبل ندعوها الحرية. وبذلك تقوم الحرية على العقل والمخيلة المبدعة ، وترتبط بهما وجوداً وعدماً وكمية. فالإنسان يكون حراً بالمقدار الذي يملكه من التفكير والخيال الخلاق، ويكون عبداً بمقدار إفتقاره إليهما.

الفصل التاسع

تاريخ الفلسفة[1]

هذا الموضوع يمت إلى الميتافيزيقا بصلة ضعيفة . ومع ذلك لا بد من الكلام عليه لأن التاريخ وان كان ضعيف الصلة بالميتافيزيقيا فهو وثيق العلاقة بالفلسفة عامة . فهو كالفلسفة ينظر في الكائنات باحثاً عن مبادئها وعللها ، ولهذا عده ابن خلدون أحد علوم الفلسفة. يقول معبراً عن ذلك أحسن تعبير :"أن التاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق في القرون الاول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية اذا غصها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق ." (ابن خلدون المقدمة، الصفحة الاولى والثانية).

هذا الرأي يؤدي إلى توحيد التاريخ والفلسفة . وقد أخذ به الفيلسوف الألماني هيغل الذي جعل الروح القاسم المشترك بين التاريخ والفلسفة . فالتاريخ بنظره ليس سوى الروح أو الصورة المطلقة وهي تتبدى على مر الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون. اما الفلسفة فليست سوى ادراك الروح لذاتها في تطورها . وعلى هذا تكون الفلسفة والتاريخ شيئاً واحداً.

كما أخذ بهذا الرأي كونو فشر في كتابه الضخم "تاريخ الفلسفة الحديثة" فهو يذهب إلى أن موضوع التاريخ هو الروح الانسانية وهذه الروح تتطور عبر الزمان ، والفلسفة هي وعي هذا التطور . ولذا كانت الفلسفة في الحقيقية تاريخ الفلسفة.

---

[1] راجع حول تاريخ الفلسفة : عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، مادتي تاريخ الفلسفة، وتاريخ تأريخ الفلسفة.

بيد أن هذا الرأي لقي معارضة من بعض الفلاسفة والمؤرخين فديكارت يعتقد أنه لا يمكن انتاج فلسفة اصيلة الا اذا ضربنا عرض الحائط بجميع الآراء الماضية والافكار التي ورثناها عمن سبقونا من فلاسفة ومفكرين . يقول في مقال الطريقة:"ولما نظرت بعين الفيلسوف إلى مختلف أعمال الناس ومشاريعهم ، لم أجد منها عملاً الا كاد يظهر لي باطلاً وعديم النفع فاورثني ذلك رضا بالغا على التقدم الذي رأيت اني أحرزه في البحث عن الحقيقة وجعلني اعقد على المستقبل آمالاً تخولني القول انه اذا كان في مشاغل الناس من حيث هم بشر عمل ثابت الصلاح والخطورة ، فهو العمل الذي تخيرته "[1] ثم يقول:"لذلك فاني عندما سمحت لي السن بتحرير نفسي من ربقة معلمي ، هجرت كل الهجر دراسة الآداب ، وكذلك لما عرفت على أن لا أطلب من العلم الا ما يمكن وجوده في نفسي أو في كتاب العالم الكبير "[2]

وفي هذا الاتجاه يسير فيلسوف آخر هو إمرسون الذي يدعو إلى عدم الالتفات للماضي ، والى البدء دوماً من جديد يقول في ذلك:"أيها الانسان ، أن العالم أمامك جديد، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعلق بشيء مما عرفته في الماضي، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد ".

* * *

وثمة مسألة أخرى بصدد تاريخ الفلسفة هي مدى ارتباط هذا التاريخ بالاحوال العامة والاوضاع السياسية والدينية والعلمية والفنية في العصر الذي نؤرخ له .

لقد ذهب كانط إلى عدم الربط بين تاريخ الفلسفة وتلك الاوضاع والاحوال لأن الفلسفة هي البحث النظري الصرف عن الحقيقة بغض النظر عن الظروف والأحوال. أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل الخالص .

يبدو هذا الرأي غير صحيح لأن الفيلسوف انسان يتأثر باوضاع عصره واحوال مجتمعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والفكرية وينعكس ذلك في نتاجه الفلسفي . ولا يمكننا فهم مذهبه الا اذا ربطناه بشيئين : اولاً بحياته الخاصة ونشأته وتربيته والحوداث التي مرت به . وثانيا بأحوال عصره المختلفة من سياسية واجتماعية الخ.

---

[1] مقالة الطريقة،ص72، تعريب جميل صليبا

[2] المصدر ذاته،ص 84

ثم اننا نلفي علاقات وثيقة بين الفلسفة وسائر العلوم وان كانت هذه العلاقة تقوى أو تضعف بين عصر وآخر ومكان وآخر . قديما كانت الفلسفة تنطوي على جميع العلوم ، وبدأت تلك العلوم تستقل عن الفلسفة في العصر الحديث ولم يبق منها سوى أربعة هي الميتافيزيقيا والأخلاق والجمال والمنطق والمعرفة . ورغم ذلك لم تنقطع العلاقة بين العلم والفلسفة . فالفيلسوف يحتاج إلى الاطلاع على نتائج العلوم المختلفة ليستطيع تكوين نظره عامة عن العالم ، والعالم يحتاج إلى الفلسفة عندما يفكر في مبادئ علمه ، وقد يضطر إلى التفلسف كما نجد عند كلود برنار ، وفرويد ، وبوان كاره ، وسواهم من العلماء

* * *

والقضية الثالثة التي يبحثها تاريخ الفلسفة هي بدؤها . متى بدأت الفلسفة وأين؟

يذهب أرسطو إلى أن الفلسفة بدأت في بلاد اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. واقدم فيلسوف بنظره هو طاليس الملطي .

ويخالفه نيوجانس اللائرسي الذي يرى أن الفلسفة بدأت في الشرق ، في مصر والعراق قبل ألفي سنة من الميلاد .

ويبدو لي أن بذور الفلسفة نبتت في الشرق، ليس في مصر والعراق فقط ، بل في الهند أيضاً . ومن الشرق انتقلت إلى بلاد اليونان حيث ترعرعت وأثمرت . ومن الادلة على ذلك أن ملحمة جلجامش البابلية سبقت طاليس إلى القول بان الماء اصل العالم . وان فكرتي الزهد والتقمص اللتين نلفيهما عند فيتاغورس اليوناني كانتا عقيدتين راسختين عند الهنود ، وان مذهب الذرة الذي اتى به ديموقريطس اليوناني عرفه الفكر الهندي القديم . ثم أن الفلاسفة اليونان كانوا يسافرون إلى بلاد الشرق للاطلاع على العلوم المعروفة هناك .

* * *

والسؤال الرابع الذي يطرح هو : متى بدأ تاريخ الفلسفة وكيف تطور عبر العصور حتى انتهى إلى الحال التي هو عليها اليوم ؟

بدأ تاريخ الفلسفة بشكل أقاويل ومقتبسات من الفلاسفة يعوزها التنظيم والتبويب . وأقدم مؤلف هو كتاب "حياة الفلاسفة" الذي وضعه ذيوجانس اللائرسي . ويعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع لمؤرخي الفلسفة .

والمرحلة التالية للتاريخ الفلسفي هي مرحلة تاريخ المذاهب والشيع المختلفة . نذكر منها كتاب مقالات الاسلاميين لابي الحسن الأشعري وكتاب الملل والنحل للشهرستاني وكتاب الالهيات الافلاطونية لمرسليوفتشينو وتاريخ الرواقية ليوستوس لبسيوس والمذهب الأبيقوري لجسندي وكتاب "ضد المتزمتين" لسكستوس امبريكوس.

والمرحلة الثالثة تدعى بالمرحلة الفيلولوجية ، ظهرت في القرن السابع عشر ، واعتمدت النصوص الفلسفية منطلقا لها ، وعمدت إلى تحقيقها وتحليلها في سبيل رصد تطورها ونقدها ، أهمها الكتب التي عكست هذه المرحلة كتاب بروكر :"التاريخ النقدي للفلسفة" وهو يذهب إلى أن الحقائق الاولى اوحي بها إلى الأباء اليهود ، ومنهم انتقلت الي البابليين حتى انتهت إلى اليونان فانحلت وتهافتت لأن اليونانيين حطموا تلك الحقائق وانقسموا بصددها إلى شيع ومذاهب متباينة .

والمرحلة الرابعة كانت مرحلة التوفيق والتلفيق . ظهرت أيضاً منذ اوائل القرن السابع عشر . دأب أصحاب هذا الاتجاه إلى التوفيق بين المذاهب المختلفة لاعتقادهم بوحدة الحقيقة ووحدة الفلسفة ، ولاعتبارهم المذاهب المختلفة صوراً للعقل البشري وهو يتطور عبر الزمن ساعياً في سبيل الحقيقة . أهم أثر في هذه المرحلة هو كتاب جوكلينوس "التوفيق بين الفلاسفة " ثم كتاب جورج هورن الذي اختار من كل مذهب ما رآه صحيحا لاعتقاده أن كل مذهب ينطوي على قدر من الحقيقة ، وعمل المؤرخ يقوم على جمع هذه الحقائق الجزئية . وهذا هو مذهب التلفيق .

اما المرحلة الخامسة من التاريخ الفلسفي فتدعى مرحلة التطور وهي تفيد أن ثمة تطوراً للفكر البشري ، وهذا التطور يتبع نظاماً خاصاً وهذا النظام الخاص تحكمه فكرة التقدم .

يذكر من المؤلفات التي عكست هذه المرحلة كتاب ديلاند الذي ظهر سنة 1737م بعنوان "التاريخ النقدي للفلسفة" . ثم كتاب كوندروسيه بعنوان "لوحة تقدم العقل البشري". وكتاب رينهولد بعنوان "حول فكرة تاريخ الفلسفة.

ولعل أهم الفلاسفة الذين اسسوا لهذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسي اوغست كونت في محاضراته الفلسفية الوضعية. فهو يذهب إلى أن تاريخ أي علم يرتبط بتاريخ البشرية

العام . وان حال أي علم في عصر من العصور يرتبط بالعصر الذي سبقه والعصر الذي يلحقه. وان العقل البشري يتطور باستمرار نحو الأفضل . وقد مر العقل بثلاثة أطوار هي الطور اللاهوتي والطور الميتافيزيقي والطور الوضعي . وفي الطور الاول ارجع الانسان الظواهر الطبيعية إلى الآلهة ، أو فسرها بانها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة . وفي الطور الثاني انتقل العقل إلى التجريد وتوصل إلى فكرة اولية عن القانون أي ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً ومستمراً . وفي الطور الثالث بلغ العقل مرحلة العلم الحديث القائم على التجربة والواقع .

وينبغي أن تحترم هذه المراحل ولا تتجازو . اذ لا بد من أن يسبق المرحلة الوضعية المرحلة الميتافيزيقية ، وان يسبق المرحلة الميتافيزيقية المرحلة اللاهوتية .

ونظرته إلى التاريخ لا تقتصر على الفلسفة وانما تشمل الحياة الفكرية في عصر من العصور اذ ليست الفلسفة الا مظهراً من مظاهرها . ولم يفرق بين الفلسفة والدين والسياسة والفن الخ .

وفي هذا الاتجاه سار فيلسوف آخر هو هيغل الذي يرى أن الروح المطلقة الكلية تعرض نفسها في الزمان ، ومن هذا العرض تدرك ذاتها وبعد ادراكها لذاتها تعلو على الحالة التي بلغتها في فترة معينة وترتفع إلى درجة أسمى وهكذا يحدث التطور والتقدم باستمرار.

والروح في مسيرتها تتبع المنهج الدراماتيكي ومفاده أن كل فكرة أو موضوع يرتبط بنقيضه ، ولا بد من حل هذا التناقض لنصل إلى مركب يرفع هذا التناقض يدعى مركب الموضوع . ومركب الموضوع يصبح موضوعاً لا يلبث أن يظهر له موضوع نقيض ، ثم يحل التناقض بظهور مركب موضوع جديد الخ... فهناك اذن موضوع ونقيض موضوع، ومركب موضوع .

هكذا يسير التاريخ. والتاريخ الفلسفي عبارة عن ظهور نظرية أو مذهب يقول بفكرة ما ، فيظهر مذهب يقول بفكرة متناقضة ، ثم يأتي مذهب ثالث يوفق بينهما .

وجميع المذاهب بنظر هيغل مظاهر للروح الكلية الواحدة ، وتاريخ الفلسفة ليس سوى الفلسفة ذاتها . والمذاهب الفلسفية واحدة بالجوهر مختلفة بالمظهر والمذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه .

هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة التي اعتمدها اوغست كونت وهيغل لم تُرْض العلم الحديث الذي لا يسلم بالتحديد المسبق لمسار التاريخ، ويؤثر المشاهدة والاستقراء . ولذا نرى نزعة جديدة تعدل عن السابقة منذ منتصف القرن التاسع عشر وتقول بوجود مذاهب متضاربة لا يمكن القضاء على تضاربها أو تجاوزه كما يذهب هيغل، ولا توافق على أن التاريخ يسير باستمرار نحو غاية معينة كما يدعي كونت .

ويذهب رنوفييه (1815–1904م) إلى أن التعارض موجود داخل العقل البشري، وهو يرجع إلى فكرتي الجبر والاختيار اللتين تدور حولهما الفلسفة بمختلف مذاهبها منذ القدم . والمنهج الواجب اعتماده هو المنهج التحليلي القائم على جمع الوثائق والكتب وتحليلها (راجع كتابه الفلسفة التحليلية للتاريخ) .

وقد ساعد على هذه النظرة الأخيرة ثلاثة عوامل هي تطور الدراسات الفيلولوجية في القرنين التاسع عشر والعشرين ثم ثبوت أهمية العامل الشخصي القائل بعدم فصل الأثر الفلسفي عن حياة صاحبه الشخصية ، على عكس ما اعتقد كل من كونت وهيغل ثم ظهور القوميات المختلفة في اوروبا مما ادى إلى كتابة تواريخ خاصة بالامم : فهناك تاريخ للفلسفة الألمانية وآخر للفلسفة الفرنسية الخ...

ونجد أخيرا في التاريخ المعاصر بعض المؤرخين والفلاسفة ينزعون إلى التوفيق بين النظريات المختلفة العامة والفردية والقومية والفيلولوجوية ،رائدهم اوزفلد شبنجلر. وهو يذهب إلى أن تاريخ البشرية عرف ثماني حضارات ، كل منها تشكل دورة مقفلة ، مختلفة عن سواها بقانونها الخاص . وتمر كل منها بأدوار أربعة تشبه فصول السنة : فهي تبدأ بربيع ، وتعلو لتصل إلى قمة هي بمثابة صيف ثم يأتي الشتاء فتذوى وتموت : يقابل دوري الربيع والصيف مرحلة الحضارة ،ودوري الخريف والشتاء مرحلة المدنية. في مرحلة الحضارة تسود الميتافيزيقيا،وتسود مرحلة المدنية فلسفة الأخلاق . ترتبط الميتافيزيقيا بالدين والرياضيات، وترتبط الاخلاق بالاقتصاد وقواعد المعاملات في تاريخ اليونان بلغت الحضارة ذروتها مع ارسطو ، وبعد موته بدأت مرحلة المدنية والرواقية . والحضارة الحديثة بلغت ذروتها مع كانط، وبعده بدأت مرحلة المدنية تتمثل بالفلسفة الوضعية والنفعية .

وعلى مؤرخ الفلسفة أن يحدد خصائص الحضارة التي تنتمي اليها الفلسفة التي يهتم بدراستها. وتعطي الفلسفة المبدعة قيماً خاصة مميزة للحضارة، في مقابل خضوعها لقانونها الخاص .

خاتمة

الميتافيزيقيا أهم علوم الفلسفة وأعظمها خطراً ،وأكثرها طرافة ، وأشـدها اثـارة للجدال . وقد نطمع في تحويل العلوم الفلسفية الثلاثة الأخرى ، أعني علـم الجمـال وعلم الأخلاق وعلم المعرفة إلى علوم حقة تقوم على قوانين ثابتة ، اما الميتافيزيقيـا فلا يزال الأمل ضعيفاً في تقريبها من العلوم . وقد حاول كل من هيغل ومـاركس أن يقيمها على اسس علمية فلم يفلح . لقد اوغل الاول في التجريد فأحال الكائنـات إلـى معادلات منطقية ، وأنكر الثاني وجود موضوعي الميتافيزيقيـا الرئسـين وهمـا الله والروح فنسف أسسها واجتثها من الجذور.

وخطر الميتافيزيقيا يتمثل في تأثيرها المباشر في حياة النـاس بمختلـف طبقاتـهم وفئاتهم . فهي ليست مجرد نظريات فكرية يصوغها الفلاسفة ويتجـادلون بشـأنها ، وانما هي عقائد شعبية يعيش عليها عامة الناس وتدخل في جميع ما يصدر عنهم مـن أعمال وتصرفات ، على نحو ما نرى في الأديان المختلفـة وأتباعـها كالهندوسـية واليهودية والمسيحية والإسلام .

إن أهم موضوعات الميتافيزيقيا هي الله والنفس والوجود . أما موضوعا الحريـة والفكر فيرجعان إلى الله (الحرية) والنفس(الفكر). وقد حدد كانط هـذه الموضوعـات الثلاثة تحديداً دقيقاً وانتقد البراهين التي استند اليها الفلاسفة الذين سبقوه من يونـانيين وعرب واوروبيين لإثبات الله والنفس ونهاية العالم في الزمان والمكان ، وهو لم يكـن رائداً في هذا المضمار فقد سبقه الغزالي الى انتقاد براهين الفلاسفة . ولكـن هذيـن الفيلسوفين لم يجرؤا على إلغاء الميتافيزيقيا ، وقال كانط إنها تستجيب لحاجة عقليـة ويجب أن تبنى على الأخلاق ، وقال الغزالي إنها يجـب أن تبنـى علـى الحـدس الصوفي.

والحق أن الميتافيزيقيا لا تستجيب فقط لحاجة عقلية بل تلبي حاجة نفسية وغريزية وهذا ما نبه اليه برغسون وفرويد.

وازاء هذا التضارب والتناقض في أدلة الفلاسفة الميتافيزيقين اهتدى بعضهم إلى مخرج تمثل في رهان بسكال حيث يقول :"راهن على أن الله موجود ، فاذا ربحت ربحت كل شيء واذا خسرت لم تخسر شيئا" وهو يعني أن الإيمان بوجود الله لا ينطوي على أي ضرر للإنسان ، ولا يعود إلا بالخير عليه.

والحق أن الاعتقاد بوجود الله والروح كما تمثل في الفلسفات العديدة والأديان المختلفة لعب دوراً هاماً في حياة البشرية ولا يزال . فنحن لا نستطيع تفسير تاريخ اليهود إلا على ضوء ديانة موسى ، ولا نستطيع فهم تاريخ شعوب الهند والصين الا على ضوء الهندوسية والبوذية والكمفوشية. ولا نفلح في تعليل الأحداث التي عرفها تاريخ العرب والشعوب التي دانت بالإسلام الا بالرجوع إلى معتقدات الإسلام . وقل الشيء ذاته بالنسبة لتأثير المسيحية في تاريخ اوروبا .

والاعتقاد بوجود إله خالق ومدبر يحدب على المخلوق ويحبه ويرعى شؤونه ويعتني به يوفر للإنسان راحة نفسية وسعادة كبرى . لأنه يشعر انه ليس وحيداً في هذا العالم ، وليس متروكاً بدون عون في صراعه المرير ضد قوى الطبيعة والحيوانات وسائر الأعداء.

والاعتقاد بخلود النفس يضفي على حياة الإنسان الطمأنينة ويطرد عنها القلق . إن تلك الغبطة السابغة التي نلفيها عند المؤمنين. وعدم خوفهم من الموت ، وصبرهم على المكاره والأمراض والنوازل ، تعزى جميعاً إلى عقيدة خلود النفس . وهي أمور قيمة تستحق الإعجاب والتقدير .

والإيمان بوجود اله يعاقب ويثيب في حياة ثانية أو في هذه الحياة الدنيا ، يشكل رادعاً خلقياً يكبح جماح النزوات والشهوات ويحمل المرء على عمل الخير والابتعاد عن الشر ، ويحمي المجتمعات التي لم تتوطد فيها سلطة القانون من الفوضى والظلم والإعتداء.

بيد أن هذه المعتقدات التي أريد منها أن تكون وسيلة لخير البشر وتآلف قلوبهم ، وإصلاح شؤونهم ، ومكافحة الفساد والطغيان ، تحولت إلى أدوات للتخلف والتناحر والتباغض . لقد مزقت الفرق الدينية المجتمعات وأرثت بينها الصراعات الفكرية والدموية ، ولم ينج دين من الأديان منها ، فالهندوسية واليهودية والمسيحية والاسلام توزعت إلى عشرات الفرق ، تدعي كل منها انها على حق وسواها على باطل، ويكفر بعضها بعضاً ويستحيل سفك دمه .

ومن جهة ثانية أسيء تفسير مشيئة الله وقدرته من قبل بعض الفرق الدينية ، فاعلن متكلموها أن الله خالق كل شيء بما في ذلك أعمال الإنسان ، وان الإنسان مجبر لا حرية له ولا حول ولا طول ، يخضع لقدر الله وقضائه . فقتلوا فيه روح الابداع والمبادرة والأمل . ودفعوه إلى الخضوع والإذعان للاقدار ، وزرعوا في نفسه التواكل والاعتماد على الله والغير في كل شيء .

وتطلع بعض رجال الدين إلى السلطة وقالوا باستحقاقها وانغمسوا بالعمل السياسي، فاصطدموا برجال السياسة . ونشأ صراع مرير بين الطرفين ، لم يسفر في الشرق عن نتيجة حاسمة ، ولكنه انتهي في اوروبا إلى الحجر على البابا أو كف يده عن التدخل في السياسة .

ثم أن التعاليم الدينية حورت على مر الأجيال واقحمت عليها زيادات كثيرة لا تمت إلى جوهرها بصلة ، واولت تاويلات تتفق مع غايات المتاولين أكثر مما تتفق مع مقاصد واضعيها .

فهرس المصادر

- ابن جني ، الخصائص، بيروت، 1952.
- ابن رشد ، مناهج الأدلة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشـــد)، دار الأفــاق الجديــدة، بيروت ،ط.1982،1.
- ابن رشد ، تهافت التهافت ، دار المعارف بمصر ، ط.1969،2.
- ابن سينا ، النجاة ،دار الآفاق الجديدة بيروت ،ط.1985،1.
- ابن سينا، الشفاء، طبعة وزارة الثقافة ، القاهرة ، 1960 .
- ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، تحقيق فانديك (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) دار العلم للجميع ، بيروت ، 1935 .
- ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، دار المعارف بمصر ، 1960.
- ابن طفيل ، حي بن يقظان ، مطبعة جامعة دمشق ، 1962
- ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللغة ، مطبعة بدران ، بيروت ، 1964.
- الأشعري ، علي بن إسماعيل، اللمع ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ،1952.
- الأشعري، علي بن اسماعيل ، مقالات الاسلاميين، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط1969،30 .
- أفلاطون الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- اوغسطينوس ، القديس ، الاعترافات ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1962.
- بو ملحم ، علي ، المنـــاحي الفلســفية عنــد الجــاحظ، دار الطليعــة، بــيروت ط.1980،1.
- ديكارت،رينه ، مقالة الطريقة ، ترجمة جميــل صليبــا ، المطبعــة الكاثولكيــة ، بيروت ط1970،20 .
- ديكارت ،رينه، تأملات ميتافيزيقية ، ترجمـــة كمــال الحــاج ، دار عويــدات ، بيروت،ط1982،30.
- رسل ، حكمة الغرب ، مطابع الرسالة، الكويت، عدد62 من مجلة المعرفة ، شباط ، 1983.
- ضومط، ميخائيل ، توما الأكويني ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1956.

- الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة، بيروت .

- الغزالي ، أبو حامد ، المنقذ من الضلال ، دار الأندلس ، بيروت ،1983.

- الفارابي، أبو نصر ، السياسة المدنية ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ،ط1،1964.

- الفارابي أبو نصر ، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ط30،1973.

- الفارابي ، أبو نصر ، فصول منتزعة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط.1، 1971.

- القاضي عبد الجبار ، المغني ، مطبعة مصر، القاهرة ، 1965.

- كانط ، نقد العمل المجرد ترجمة أحمد الشيباني ، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966.

- كانط ، مقدمة لكل ميتافيزيقيا ممكنة ، دار الكتاب العربي، ترجمة نازلي حسين ، القاهرة ، 1980.

- فرويد ، الانا والهو، ترجمة عثمان نجاني، دار الشروق، بيروت ،ط40،1982.

- ليبنز ، المونادولوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1956.

- ماركس وانجلز، حول الدين، دار الطليعة، بيروت ،1974.

- ماركس وانجلز، مختارات ، دار التقدم ، موسكو، 1970.

- هيغل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت،ط10،1983.

- هيغل مختارات ، ترجمة إلياس مرقص، ج2،دار الطليعة ،بيروت ،ط10،1978.

- يوغوسلافسكي وآخرون ، في المادية الديالكتيكية والمادة التاريخية ، دار التقدم ، موسكو،1975.

المصادر الأجنبية

- Aristote, la métaphysique,traduction par tricot,J.Vrin,paris.1978.
- Aristote,de l´âme,traduction par tricot,J.Vrin,paris,1977.
- Bergson ,les deux sources de la morale et de la religion,presse universitaire de france,paris,1960.
- Bergson,Essai sur les données immediates de la conscience,puf,paris.1976.
- Bergson,matière et memoire,presse universitaire de france,paris,1939.
- Berkley,principes de l´entendement humain,Aubier,paris,1969.
- N.chomsky, le langage et la pensée,payot,paris1970.
- N.chomsky,la linguistique cartasienne, E dition de seuil,paris.1969.
- Decartes,Meditations métaphysiques,classique larousse,paris,1950
- Hume,traité de la nature humaine,Aubier,paris,1973
- Hume,enquête sur l´entendement humain,Aubier,paris,1947.
- Karl jaspers,introduction à la philosophie,trad parphilon,paris,1975
- Kant,critique de la faculté de juger,tard,par philon,J.vrin,paris,1974
- Kant,critique de la raison pratique,presse universitaire,paris,1943.
- Leibniz.Essai de théodicée,Garnier,paris,1969.
- Malebranche,traité de la nature de la grace,j.Vrin ,paris.1976.
- Locke,Essaie philosophique concernant l´entendement humain,trad.par coste,j.Vrin,paris.1972.
- Platon,oeuvres,complete,Gallimard .paris 1950
- J.p. Sartre,l´être et le néant .Gallimard,paris.1943.
- F.de Saussures,Cours de linguistique générale,payot,paris,1979.
- Spinoza,L´ Ethique,Gallimard,Paris.1975

فهرس المحتويات



المؤلف في سطور:

- د. علي يوسف بوملحم.
- ولد في مليخ ـ لبنان سنة ١٩٣٥م.
- حاز الإجازة في اللغة العربية وآدابها، والحقوق، والفلسفة، في الجامعة اللبنانية في بيروت.
- نال شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة في جامعة القديس يوسف في بيروت، سنة ١٩٧٩.
- عمل مديراً لدار المعلمين في النبطية قبل انتقاله إلى الجامعة اللبنانية في صيدا لتدريس الفلسفة منذ العام ١٩٧٩.
- من مؤلفاته: المناحي الفلسفية عند الجاحظ ـ في الاسلوب الأدبي ـ نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ـ الفلسفة العربية، مشكلات وحلول ـ مبادىء الأخلاق ـ أزمة الفكر العربي المعاصر (تحت الطبع).

الطَّبعَة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 890236(03) - 734933(07) - 500818(07) - فاكس: 734933(03) - ص. ب: 5866/13 - بيروت